شرعیہ و قانون

ڈاکٹر مجاہد حسین پی ایچ ڈی قرطبہ یونیورسٹی

ڈیرہ اسماعیل خان

mujahidbuzdar473@gmail.com

حمد وثناء

الحمدُ لِلّٰہِ الَّذِي ھَدَانَا لِہٰذَا، وَمَا کُنَّا لِنَہْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ ھَدَانَا اللہُ، وَالصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللہِ، وَعَلٰی آلِہٖ وَأَصْحَابِہٖ أَجْمَعِینَ۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے ہمیں ہدایت عطا فرمائی، اور درود و سلام ہو سید المرسلین حضرت محمد ﷺ پر، جن کی تعلیمات نے انسانیت کو عدل، انصاف اور ہدایت کا راستہ دکھایا۔

دیباچہ

الحمدللہ، جس نے علم کی طلب کو انسان کے دل میں ودیعت فرمایا، اور درود و سلام ہو اس نبیِ مکرم ﷺ پر جن کی شریعت عدل، رحمت اور حکمت کا سرچشمہ ہے۔

یہ کتاب شرعیہ و قانون ایک علمی و تحقیقی کوشش ہے، جس میں اسلامی فقہ، قرآن و سنت کی نصوص اور پاکستانی عدالتی نظام کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ طلبہ، محققین اور قارئین کو اسلامی قانون کے اصولوں اور ان کے عملی نفاذ کی بہتر آگاہی حاصل ہو۔

اس تالیف میں ہر باب اور فصل کو منظم انداز میں ترتیب دینے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ قاری آسانی سے موضوع کو سمجھ سکے اور اس سے علمی و عملی رہنمائی حاصل کر سکے۔

یہ سعیِ ناچیز مجاہد حسین کی کئی برسوں کی محنت، مطالعے، اور روحانی وابستگی کا نتیجہ ہے۔ اس راہ میں پیش آنے والی علمی پیچیدگیاں، حوالہ جاتی تحقیق، اور فقہی اختلافات کو خلوصِ نیت سے سمجھنے اور بیان کرنے کیکوشش کی گئی ہے۔

اگر اس میں کوئی کمی یا کوتاہی رہ گئی ہو تو وہ میری علمی کمزوری ہے، اور اگر کوئی فائدہ ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہے۔ میری یہ کاوش فی سبیل اللہ ہے، اور میری دعا ہے کہ یہ عمل میری آخرت کے لیے ذخیرۂ خیر ثابت ہو، اور امت مسلمہ کے لیے نفع بخش بنے۔

کلماتِ مصنف

یہ کتاب شرعیہ و قانون میری علمی و تحقیقی کاوش ہے، جس میں اسلامی فقہ، قرآن و سنت کی نصوص اور پاکستانی عدالتی نظام کو تقابلی مطالعے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس کام کا مقصد یہ ہے کہ طلبہ، محققین اور عام قارئین کو اسلامی قانون کے بنیادی اصولوں اور ان کے عملی نفاذ کی بہتر آگاہی حاصل ہو۔

میں نے کوشش کی ہے کہ ہر باب اور فصل کو منظم انداز میں ترتیب دیا جائے تاکہ قاری آسانی سے موضوع کو سمجھ سکے۔ اس تالیف میں حوالہ جات، فقہی آراء اور عدالتی مثالوں کو اس طرح شامل کیا گیا ہے کہ قاری کو علمی رہنمائی کے ساتھ ساتھ عملی بصیرت بھی حاصل ہو۔

یہ سعیِ ناچیز مجاہد حسین کی محنت اور جستجو کا نتیجہ ہے، جو فی سبیل اللہ لکھی گئی ہے۔ میری دعا ہے کہ یہ کتاب امت مسلمہ کے لیے نفع بخش ثابت ہو اور عدل و انصاف کے قیام میں ایک رہنما کردار ادا کرے۔

بقلم: ڈاکٹر مجاہد حسین

دعا

اللّٰھُمَّ اجْعَلْ ھٰذَا الْعَمَلَ خَالِصًا لِوَجْھِکَ، وَانْفَعْ بِہِ الْاُمَّۃَ، وَاجْعَلْہُ فِي مِیزَانِ حَسَنَاتِي، وَاجْعَلْہُ لِي ذُخْرًا فِي الدُّنْیَا وَالْآخِرَۃِ، آمین یَا رَبَّ الْعَالَمِینَ۔

اے اللہ ! اس عمل کو اپنے لیے خالص بنا دے، اس کے ذریعے امت کو نفع پہنچا، اسے میرے نیکیوں کے پلڑے میں شامل فرما، اور اسے میرے لیے دنیا و آخرت میں ذخیرۂ خیر بنا۔ آمین اے رب العالمین۔

سعیِ ناچیز: ڈاکٹر مجاہد حسین

باب اول: جرم کا قانون

فصل اول: حدود تعزیرات

فصل دوم: قصاص و دیت

فصل سوم: امتناع قادیانیت آرڈیننس 1984

فصل چہارم: ناموس رسالت قانون

فصل پنجم: غیرت کے نام پر قتل

فصل اول: حدود تعزیرات

حدود و تعزیرات کا مفہوم

اسلامی قانون میں حدود اور تعزیرات دو بنیادی اقسام کی سزائیں ہیں جن کا مقصد معاشرے میں عدل و انصاف قائم کرنا اور جرائم کی روک تھام کرنا ہے۔ حدود وہ سزائیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قرآن و سنت میں قطعی طور پر مقرر کر دی ہیں، اور ان میں کسی قاضی یا ریاست کو کمی یا زیادتی کا اختیار نہیں۔ مثال کے طور پر زنا، قذف، سرقہ، حرابہ اور شراب نوشی کی سزائیں قرآن و سنت میں واضح طور پر بیان کی گئی ہیں۔

قرآن مجید میں زنا کی سزا کے بارے میں ارشاد ہے:

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور: 2)

یعنی زانی عورت اور زانی مرد کو سو کوڑے مارو۔

اسی طرح سرقہ (چوری) کے بارے میں قرآن میں حکم ہے:

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ" (المائدہ: 38)

یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو، یہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ سزا ہے۔

تعزیرات اس کے برعکس وہ سزائیں ہیں جو قرآن و سنت میں متعین نہیں بلکہ قاضی یا ریاست حالات کے مطابق مقرر کرتی ہے۔ ان میں لچک ہوتی ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرتی نظم قائم رہے اور جرائم کی روک تھام ہو۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ تعزیرات میں قید، جرمانہ، کوڑوں کی تعداد میں کمی یا زیادتی، یا دیگر اصلاحی اقدامات شامل ہو سکتے ہیں۔

حدود اور تعزیرات کے فرق کو امام ابن تیمیہ نے یوں بیان کیا ہے کہ حدود اللہ کی مقرر کردہ سزائیں ہیں جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، جبکہ تعزیرات وہ ہیں جنہیں قاضی حالات کے مطابق طے کرتا ہے تاکہ معاشرے میں امن قائم رہے۔

پاکستانی قانون میں بھی یہ تقسیم موجود ہے۔ Hudood Ordinances 1979 کے تحت زنا، قذف، سرقہ اور شراب نوشی کے جرائم کے لیے حدود مقرر کی گئی ہیں، جبکہ پاکستان پینل کوڈ (PPC) میں دیگر جرائم کے لیے

تعزیرات شامل ہیں۔ اس طرح اسلامی قانون کے اصول کو قانونی نظام میں نافذ کیا گیا ہے۔

حدود و تعزیرات کا بنیادی مقصد صرف سزا دینا نہیں بلکہ معاشرے کو جرائم سے پاک کرنا، افراد کو اخلاقی طور پر درست سمت میں لے جانا اور عدل و انصاف کو قائم کرنا ہے۔ یہ نظام اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ معاشرتی امن اور اخلاقی اقدار محفوظ رہیں۔

قرآن و سنت میں حدود کی بنیاد

اسلامی قانون میں حدود کی اصل بنیاد قرآن مجید اور سنت رسول ﷺ ہیں۔ یہ وہ سزائیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قطعی طور پر مقرر کر دی ہیں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی یا کمی بیشی کی گنجائش نہیں۔ ان کا مقصد معاشرے کو پاکیزہ بنانا اور جرائم کی روک تھام کرنا ہے۔

قرآن مجید میں زنا کے بارے میں ارشاد ہے:

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور: 2)

قذف کے بارے میں فرمایا گیا:

"فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً" (النور: 4)

چوری کے بارے میں حکم ہے:

"فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (المائدہ: 38)

حرابہ کے بارے میں قرآن میں آیا ہے:

"أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا" (المائدہ: 33)

شراب نوشی کی سزا سنت رسول ﷺ سے ثابت ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے:

"أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَهُ" (صحیح مسلم، حدیث 1706)

یہ نصوص اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ حدود کا اصل ماخذ قرآن و سنت ہیں اور یہ سزائیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ ہیں۔ فقہاء نے ان پر تفصیلی بحث کی ہے اور ان کے نفاذ کے اصول و شرائط بیان کیے ہیں تاکہ معاشرے میں عدل و انصاف قائم

حدود اور تعزیرات میں فرق

اسلامی قانون میں حدود اور تعزیرات دو الگ نوعیت کی سزائیں ہیں جن کے درمیان بنیادی فرق موجود ہے۔ حدود وہ سزائیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قرآن و سنت میں قطعی طور پر مقرر کر دی ہیں، اور ان میں کسی قاضی یا ریاست کو کمی یا زیادتی کا اختیار نہیں۔ یہ سزائیں مخصوص جرائم کے لیے ہیں جیسے زنا، قذف، چوری، حرابہ اور شراب نوشی۔ ان کا مقصد معاشرے کو جرائم سے پاک کرنا اور اللہ کے مقرر کردہ احکام کو نافذ کرنا ہے۔

قرآن مجید میں زنا کے بارے میں حکم ہے:

"فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور: 2)

یہ آیت اس بات کو واضح کرتی ہے کہ حدود کی سزائیں مقرر اور قطعی ہیں۔

اس کے برعکس تعزیرات وہ سزائیں ہیں جو قرآن و سنت میں متعین نہیں بلکہ قاضی یا ریاست حالات کے مطابق مقرر کرتی ہے۔ ان میں لچک ہوتی ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرتی نظم قائم رہے اور جرائم کی روک تھام ہو۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ تعزیرات میں قید، جرمانہ، کوڑوں کی تعداد میں کمی یا زیادتی، یا دیگر اصلاحی اقدامات شامل ہو سکتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے وضاحت کی ہے کہ حدود اللہ کی مقرر کردہ سزائیں ہیں جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، جبکہ تعزیرات وہ ہیں جنہیں قاضی حالات کے مطابق طے کرتا ہے تاکہ معاشرے میں امن قائم رہے۔

پاکستانی قانون میں بھی یہ تقسیم موجود ہے۔ Hudood Ordinances 1979 کے تحت مخصوص جرائم کے لیے حدود مقرر کی گئی ہیں، جبکہ پاکستان پینل کوڈ (PPC) میں دیگر جرائم کے لیے تعزیرات شامل ہیں۔

یوں حدود اور تعزیرات میں فرق یہ ہے کہ حدود قطعی اور غیر متغیر ہیں، جبکہ تعزیرات لچکدار اور حالات کے مطابق بدل سکتی ہیں۔ دونوں کا مقصد معاشرتی امن، عدل اور اخلاقی تربیت ہے۔

بارِ تحفظ ناموسِ رسالت (Blasphemy Law)

اسلامی قانون میں ناموسِ رسالت ﷺ کے تحفظ کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ قرآن و سنت میں رسول اللہ ﷺ کی حرمت اور عزت کو ایمان کا لازمی حصہ قرار دیا گیا ہے۔ کسی بھی قسم کی گستاخی یا اہانت کو سخت جرم سمجھا گیا ہے اور اس کے لیے سزا مقرر کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ" (الأحزاب: 57)

یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو اذیت دیتے ہیں، اللہ ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت کرتا ہے۔

اسی طرح ایک اور مقام پر فرمایا گیا:

"إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ" (المجادلۃ: 20)

یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کرتے ہیں وہ ذلیل ترین لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔

احادیث میں بھی رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کو کفر اور ارتداد کے مترادف قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"مَن سَبَّ نَبِيًّا فاقتلوه" (سنن دارقطنی، حدیث 4386)

یعنی جو شخص کسی نبی کو گالی دے اسے قتل کرو۔

پاکستانی قانون میں بھی اس اصول کو نافذ کیا گیا ہے۔ تعزیراتِ پاکستان (PPC) کی دفعہ 295 تا 298 میں ناموسِ رسالت ﷺ کے تحفظ کے لیے قوانین موجود ہیں، جنہیں عام طور پر "Blasphemy Laws" کہا جاتا ہے۔ ان دفعات کے تحت رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی یا اہانت کرنے والے کے لیے سخت سزا مقرر ہے، جو بعض صورتوں میں موت تک پہنچتی ہے۔

یہ قانون اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ اسلامی معاشرے میں رسول اللہ ﷺ کی حرمت محفوظ رہے اور کوئی شخص اس عظیم مقام کو مجروح نہ کر

سکے۔ اس کا مقصد صرف سزا دینا نہیں بلکہ ایمان، عقیدہ اور معاشرتی امن کو قائم رکھنا ہے۔

زنا کی حد

اسلامی قانون میں زنا کو ایک سنگین جرم قرار دیا گیا ہے اور اس کے لیے قرآن و سنت میں واضح سزا مقرر کی گئی ہے۔ زنا کی سزا کا مقصد معاشرے کو اخلاقی بگاڑ سے بچانا اور عفت و عصمت کی حفاظت کرنا ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور: 2)

یعنی زانی عورت اور زانی مرد کو سو کوڑے مارو۔

یہ آیت اس بات کو واضح کرتی ہے کہ غیر شادی شدہ زانی مرد و عورت کے لیے سو کوڑوں کی سزا مقرر ہے۔

احادیث میں شادی شدہ زانی کے لیے رجم (سنگسار) کی سزا بیان کی گئی ہے۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"الرجم حق علی من زنی إذا کان محصناً" (صحیح بخاری، حدیث 6829)

یعنی رجم حق ہے اس پر جو شادی شدہ ہو اور زنا کرے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ زنا کی سزا کے نفاذ کے لیے سخت شرائط ہیں، مثلاً چار عادل گواہوں کی موجودگی یا خود مجرم کا بار بار اقرار۔ ان شرائط کا مقصد یہ ہے کہ سزا صرف اس وقت دی جائے جب جرم بالکل یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔

اسلامی قانون میں زنا کی حد نہ صرف سزا ہے بلکہ معاشرتی اقدار کے تحفظ کا ذریعہ بھی ہے۔ اس کا مقصد افراد کو پاکیزگی کی طرف راغب کرنا اور معاشرے کو بے حیائی اور فساد سے محفوظ رکھنا ہے۔

قذف کی حد

اسلامی قانون میں قذف یعنی پاکدامن عورت یا مرد پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانا ایک سنگین جرم ہے۔ قرآن مجید نے اس جرم کے لیے واضح سزا مقرر کی

ہے تاکہ معاشرے میں عزت و آبرو محفوظ رہے اور جھوٹی تہمتوں کا دروازہ بند ہو۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (النور: 4)

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ لائیں، انہیں اسی کوڑے مارو اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو، اور وہی لوگ فاسق ہیں۔

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ قذف کی سزا اسی کوڑے ہے اور ساتھ ہی مجرم کی گواہی ہمیشہ کے لیے ناقابلِ قبول قرار دی گئی ہے۔

احادیث میں بھی اس جرم کی سنگینی بیان کی گئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"اجتنبوا السبع الموبقات" (صحیح بخاری، حدیث 2766)

یعنی سات ہلاک کرنے والے گناہوں سے بچو۔ ان میں ایک گناہ پاکدامن عورت پر تہمت لگانا بھی ہے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ قذف کی سزا کے نفاذ کے لیے شرط یہ ہے کہ تہمت لگانے والا چار گواہ پیش نہ کر سکے۔ اگر گواہ موجود ہوں اور جرم ثابت ہو جائے تو پھر زنا کی سزا نافذ ہوگی، لیکن اگر گواہ نہ ہوں تو قذف کی سزا دی جائے گی۔

اسلامی قانون میں قذف کی حد معاشرتی عزت و آبرو کے تحفظ کے لیے ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کی پاکدامنی پر جھوٹی تہمت نہ لگائے اور معاشرے میں اخلاقی اقدار اور انسانی وقار محفوظ رہیں۔

سرقہ (چوری) کی حد

اسلامی قانون میں سرقہ یعنی چوری کو ایک سنگین جرم قرار دیا گیا ہے اور اس کے لیے قرآن مجید میں واضح سزا مقرر کی گئی ہے۔ اس سزا کا مقصد معاشرے میں امن قائم کرنا اور لوگوں کے مال و دولت کو محفوظ رکھنا ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"

(المائدہ: 38)

یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کے کیے کا بدلہ ہے، اللہ کی طرف سے مقرر کردہ سزا ہے، اور اللہ غالب اور حکمت والا ہے۔

احادیث میں بھی اس سزا کی وضاحت ملتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"اقطعوا يد السارق ولو في ربع دينار فصاعداً" (صحیح بخاری، حدیث 6789)

یعنی چور کا ہاتھ کاٹ دو خواہ وہ ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ مال چرائے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ سرقہ کی سزا کے نفاذ کے لیے چند شرائط ہیں، مثلاً:

مال محفوظ جگہ سے چوری کیا گیا ہو۔

مال کی قیمت نصاب کے برابر یا زیادہ ہو۔

چوری ثابت ہو جائے یا مجرم خود اقرار کرے۔

اگر یہ شرائط پوری نہ ہوں تو حد نافذ نہیں کی جاتی بلکہ تعزیری سزا دی جاتی ہے۔

اسلامی قانون میں سرقہ کی حد نہ صرف سزا ہے بلکہ معاشرتی نظم و ضبط کے قیام کا ذریعہ بھی ہے۔ اس کا مقصد لوگوں کو دوسروں کے مال پر ناجائز قبضہ کرنے سے روکنا اور معاشرے میں اعتماد اور امن قائم رکھنا ہے۔

حرابہ (ڈاکہ و فساد فی الارض) کی حد

اسلامی قانون میں حرابہ یعنی ڈاکہ ڈالنا، راہ زنی کرنا اور زمین میں فساد پھیلانا ایک نہایت سنگین جرم ہے۔ اس جرم کی سزا قرآن مجید میں واضح طور پر بیان کی گئی ہے تاکہ معاشرے میں امن قائم رہے اور لوگوں کی جان و مال محفوظ رہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" (المائدہ: 33)

یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے، یا سولی دی جائے، یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں، یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے۔

احادیث میں بھی اس جرم کی سنگینی بیان کی گئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"من حمل علینا السلاح فلیس منا" (صحیح بخاری، حدیث 7070)

یعنی جو شخص ہم پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ حرابہ کی سزا جرم کی نوعیت کے مطابق مختلف ہو سکتی ہے۔ اگر مجرم نے قتل کیا ہو تو قتل یا سولی کی سزا دی جائے گی، اگر

صرف مال لوٹا ہو تو ہاتھ اور پاؤں کاٹے جائیں گے، اور اگر صرف خوف و دہشت پھیلائی ہو تو جلا وطنی کی سزا دی جائے گی۔

اسلامی قانون میں حرابہ کی حد معاشرتی امن و سلامتی کے تحفظ کے لیے ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ کوئی شخص دوسروں کی جان و مال پر حملہ نہ کرے اور معاشرے میں خوف و دہشت نہ پھیلائے۔

شراب نوشی کی حد

اسلامی قانون میں شراب نوشی کو ایک بڑا جرم قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ عقل کو زائل کرتی ہے اور انسان کو گناہوں اور فساد کی طرف لے جاتی ہے۔ قرآن مجید نے شراب کو صریح طور پر حرام قرار دیا ہے اور سنت رسول ﷺ میں اس کی سزا بیان کی کہ گئی ہے۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا:

"یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (المائدہ: 90)

یعنی اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور پانسے شیطان کے گندے کام ہیں، ان سے بچو تاکہ کامیاب ہو سکو۔

حدیث میں حضرت انسؓ سے روایت ہے:

"أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَهُ" (صحیح مسلم، حدیث 1706)

یعنی نبی کریم ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے شراب پی تھی، آپ ﷺ نے اسے کوڑے مارے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ شراب نوشی کی حد چالیس کوڑے ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے دور میں صحابہ کے مشورے سے اسے اسی کوڑے مقرر کیا گیا۔ امام مالکؒ اپنی کتاب الموطأ میں لکھتے ہیں:

"والأمر عندنا أن حد شارب الخمر ثمانون جلدة"

یعنی ہمارے نزدیک شراب نوشی کی حد اسی کوڑے ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب نوشی کی سزا قرآن کی حرمت اور سنت کے عمل سے ثابت ہے، اور فقہاء نے اس کو مزید وضاحت کے ساتھ بیان کیا

ہے۔ اس حد کا مقصد معاشرے کو نشے کی تباہ کاریوں سے بچانا اور عقل و شعور کو محفوظ رکھنا ہے۔

ارتداد اور اس کی سزا

اسلامی قانون میں ارتداد یعنی اسلام قبول کرنے کے بعد دین سے پھر جانا یا اس کا انکار کرنا ایک سنگین جرم شمار ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ارتداد کو کفر اور اللہ کی نعمت کی ناشکری قرار دیا گیا ہے۔ اس جرم کی سزا سنت رسول ﷺ اور فقہاء کے اجتہاد سے واضح کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرۃ: 217)

یعنی جو شخص تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور کفر کی حالت میں مرے، ان کے اعمال دنیا و آخرت میں ضائع ہو گئے اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"من بدل دینہ فاقتلوہ" (صحیح بخاری، حدیث 3017)

یعنی جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کرو۔

فقہاء نے ارتداد کی سزا کے بارے میں تفصیلی بحث کی ہے۔ امام شافعیؒ اپنی کتاب الأم میں لکھتے ہیں:

"فإذا ارتد الرجل عن الإسلام وجب على الإمام أن يدعوه إلى الإسلام، فإن أبى قُتل"

یعنی جب کوئی شخص اسلام سے پھر جائے تو امام پر لازم ہے کہ اسے اسلام کی طرف بلائے، اگر وہ انکار کرے تو اسے قتل کیا جائے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارتداد کی سزا صرف سزا دینے کے لیے نہیں بلکہ دین کی حرمت اور اسلامی معاشرتی نظام کے تحفظ کے لیے ہے۔ فقہاء نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ارتداد کے مقدمے میں قاضی کو تحقیق اور دعوت کا مرحلہ لازماً اختیار کرنا چاہیے تاکہ مجرم کو رجوع کا موقع ملے۔

اسلامی قانون میں ارتداد کی سزا معاشرتی اور دینی نظام کے تحفظ کے لیے ہے، تاکہ اسلام کو کھیل نہ بنایا جائے اور امت کے ایمان و عقیدہ کو محفوظ رکھا جا سکے۔

اسلامی قانون میں تعزیرات وہ سزائیں ہیں جو قرآن و سنت میں متعین نہیں بلکہ قاضی یا ریاست حالات کے مطابق مقرر کرتی ہے۔ ان میں لچک ہوتی ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرتی نظم قائم رہے اور جرائم کی روک تھام ہو۔ قاضی کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جرم کی نوعیت، مجرم کی حالت اور معاشرتی ضرورت کے مطابق سزا مقرر کرے۔

قرآن مجید میں اصولی طور پر عدل و انصاف کے قیام کا حکم دیا گیا ہے:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (النساء: 58)

یعنی اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو پہنچاؤ اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ تعزیرات میں قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ امام ابو یوسفؒ (شاگرد امام ابو حنیفہؒ) اپنی کتاب کتاب الخراج میں لکھتے ہیں:

"التعزیر إلی رأي الإمام علی قدر الجنایۃ"

یعنی تعزیر امام کی رائے پر ہے اور وہ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا مقرر کرے گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعزیرات میں قاضی کو اجتہاد اور حالات کے مطابق فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ معاشرے میں جرائم کی روک تھام ہو اور عدل و انصاف قائم رہے۔

حدود کے نفاذ میں شہادت کی شرائط

اسلامی قانون میں حدود کے نفاذ کے لیے سب سے اہم اصول شہادت ہے۔ حدود چونکہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ قطعی سزائیں ہیں، اس لیے ان کے نفاذ میں سخت شرائط رکھی گئی ہیں تاکہ کسی بے گناہ کو سزا نہ دی جائے۔

قرآن مجید میں زنا کے ثبوت کے لیے فرمایا گیا:

"وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"

(النور: 4)

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ لائیں، انہیں اسی کوڑے مارو۔

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ حدود کے نفاذ کے لیے چار عادل گواہوں کی موجودگی لازمی ہے۔ اگر گواہ نہ ہوں تو حد نافذ نہیں کی جاتی بلکہ قذف کی سزا دی جاتی ہے۔

احادیث میں بھی اس اصول کی وضاحت ملتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (سنن ترمذی، حدیث 1341)

یعنی دعویٰ کرنے والے پر دلیل (گواہی) ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے۔

فقہاء نے اس بارے میں تفصیلی بحث کی ہے۔ امام ابن قدامہؒ اپنی کتاب المغنی میں لکھتے ہیں:

"ولا يقام الحد إلا ببينة عادلة أو إقرار صحيح"

یعنی حد صرف عادل گواہی یا صحیح اقرار سے قائم ہوگی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے نفاذ میں شہادت کی شرائط نہایت سخت ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ سزا صرف اس وقت دی جائے جب جرم یقینی طور پر ثابت ہو جائے، تاکہ عدل و انصاف قائم رہے اور کسی بے گناہ کو نقصان نہ پہنچے۔

ریاست اور حدود کے نفاذ کا کردار

اسلامی قانون میں ریاست کو حدود کے نفاذ کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ حدود چونکہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ قطعی سزائیں ہیں، اس لیے ان کا نفاذ فرد یا عوام کے ہاتھ میں نہیں بلکہ ریاست اور قاضی کے اختیار میں ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ عدل و انصاف قائم رہے اور سزا صرف اس وقت دی جائے جب جرم یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا..." (المائدہ: 33)

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ حدود کے نفاذ میں ریاستی ادارے اور قاضی کو مکمل اختیار حاصل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود کا نفاذ صرف قاضی یا امام وقت کر سکتا ہے، تاکہ کسی شخص کو ذاتی دشمنی یا انتقام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔

پاکستانی قانون میں بھی یہ اصول نافذ ہے۔ حدود آرڈیننس 1979 کے تحت حدود کے مقدمات عدالتوں میں چلائے جاتے ہیں اور سزا صرف عدالتی فیصلے کے بعد دی جاتی ہے۔ اس طرح ریاستی نظام اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ حدود کا نفاذ عدل و انصاف کے مطابق ہو اور معاشرے میں امن قائم رہے۔

ریاست اور حدود کے نفاذ کا کردار

اسلامی قانون میں ریاست کو حدود کے نفاذ کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ حدود چونکہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ قطعی سزائیں ہیں، اس لیے ان کا نفاذ فرد یا عوام کے ہاتھ میں نہیں بلکہ ریاست اور قاضی کے اختیار میں ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ عدل و انصاف قائم رہے اور سزا صرف اس وقت دی جائے جب جرم یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا..." (المائدہ: 33)

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ حدود کے نفاذ میں ریاستی ادارے اور قاضی کو مکمل اختیار حاصل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود کا نفاذ صرف قاضی یا امام وقت کر سکتا ہے، تاکہ کسی شخص کو ذاتی دشمنی یا انتقام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔

پاکستانی قانون میں بھی یہ اصول نافذ ہے۔ حدود آرڈیننس 1979 کے تحت حدود کے مقدمات عدالتوں میں چلائے جاتے ہیں اور سزا صرف عدالتی فیصلے کے بعد دی جاتی ہے۔ اس طرح ریاستی نظام اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ حدود کا نفاذ عدل و انصاف کے مطابق ہو اور معاشرے میں امن قائم رہے۔

ریاست اور حدود کے نفاذ کا کردار

اسلامی قانون میں ریاست کو حدود کے نفاذ کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ حدود چونکہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ قطعی سزائیں ہیں، اس لیے ان کا نفاذ فرد یا عوام کے ہاتھ میں نہیں بلکہ ریاست اور قاضی کے اختیار میں ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ عدل و انصاف قائم رہے اور سزا صرف اس وقت دی جائے جب جرم یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا..." (المائدہ: 33)

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ حدود کے نفاذ میں ریاستی ادارے اور قاضی کو مکمل اختیار حاصل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود کا نفاذ صرف قاضی یا امام وقت کر سکتا ہے، تاکہ کسی شخص کو ذاتی دشمنی یا انتقام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔

پاکستانی قانون میں بھی یہ اصول نافذ ہے۔ حدود آرڈیننس 1979 کے تحت حدود کے مقدمات عدالتوں میں چلائے جاتے ہیں اور سزا صرف عدالتی فیصلے کے بعد دی جاتی ہے۔ اس طرح ریاستی نظام اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ حدود کا نفاذ عدل و انصاف کے مطابق ہو اور معاشرے میں امن قائم رہے۔

حرابہ (ڈاکہ و فساد فی الارض) کی حد

اسلامی قانون میں حرابہ یعنی ڈاکہ ڈالنا، راہ زنی کرنا اور زمین میں فساد پھیلانا نہایت سنگین جرم ہے۔ اس جرم کی سزا قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے تاکہ معاشرے میں امن قائم رہے اور لوگوں کی جان و مال محفوظ رہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" (المائدہ: 33)

یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے، یا سولی دی جائے، یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں، یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے۔

احادیث میں بھی اس جرم کی سنگینی بیان کی گئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"من حمل علینا السلاح فلیس منا" (صحیح بخاری، حدیث 7070)

یعنی جو شخص ہم پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ حرابہ کی سزا جرم کی نوعیت کے مطابق مختلف ہو سکتی ہے:

اگر مجرم نے قتل کیا ہو تو قتل یا سولی کی سزا دی جائے گی۔

اگر صرف مال لوٹا ہو تو ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کاٹے جائیں گے۔

اگر صرف خوف و دہشت پھیلائی ہو تو جلا وطنی کی سزا دی جائے گی۔

امام ابن قدامہؒ اپنی کتاب المغنی میں لکھتے ہیں:

"والحرابۃ حدھا علی قدر جنایتھم، فإن قتلوا قتلوا، وإن أخذوا المال قطعت أیدیھم وأرجلھم، وإن أخافوا ولم یقتلوا ولم یأخذوا المال نُفوا من الأرض."

یعنی حرابہ کی سزا ان کے جرم کے مطابق ہے: اگر قتل کیا تو قتل کیے جائیں گے، اگر مال لوٹا تو ہاتھ اور پاؤں کاٹے جائیں گے، اور اگر صرف خوف و دہشت پھیلائی تو زمین سے نکال دیے جائیں گے۔

یہ سزا معاشرتی امن و سلامتی کے تحفظ کے لیے ہے تاکہ کوئی شخص دوسروں کی جان و مال پر حملہ نہ کرے اور معاشرے میں خوف و دہشت نہ پھیلائے۔

شراب نوشی کی حد

اسلامی قانون میں شراب نوشی کو ایک بڑا جرم قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ عقل کو زائل کرتی ہے اور انسان کو گناہوں اور فساد کی طرف لے جاتی ہے۔ قرآن

مجید نے شراب کو صریح طور پر حرام قرار دیا ہے اور سنت رسول ﷺ میں اس کی سزا بیان کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا:

"یا أَیُّہَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوہُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ" (المائدہ: 90)

حدیث میں حضرت انسؓ سے روایت ہے:

"أُتِیَ النَّبِیُّ ﷺ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَہُ" (صحیح مسلم، حدیث 1706)

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ شراب نوشی کی حد چالیس کوڑے ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے دور میں صحابہ کے مشورے سے اسے اسی کوڑے مقرر کیا گیا۔ امام مالکؒ اپنی کتاب الموطأ میں لکھتے ہیں:

"والأمر عندنا أن حد شارب الخمر ثمانون جلدة"

یعنی ہمارے نزدیک شراب نوشی کی حد اسی کوڑے ہے۔

یہ سزا معاشرتی نظم و ضبط کے قیام اور عقل و شعور کے تحفظ کے لیے ہے تاکہ معاشرہ نشے کی تباہ کاریوں سے محفوظ رہے۔

ارتداد اور اس کی س

اسلامی قانون میں ارتداد یعنی اسلام قبول کرنے کے بعد دین سے پھر جانا یا اس کا انکار کرنا ایک سنگین جرم شمار ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ارتداد کو کفر اور اللہ کی نعمت کی ناشکری قرار دیا گیا ہے۔ اس جرم کی سزا سنت رسول ﷺ اور فقہاء کے اجتہاد سے واضح کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرة: 217)

حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"من بدل دینہ فاقتلوہ" (صحیح بخاری، حدیث 3017)

فقہاء نے ارتداد کی سزا کے بارے میں تفصیلی بحث کی ہے۔ امام شافعیؒ اپنی کتاب الأم میں لکھتے ہیں:

"فإذا ارتد الرجل عن الإسلام وجب على الإمام أن يدعوه إلى الإسلام، فإن أبى قُتل"

یعنی جب کوئی شخص اسلام سے پھر جائے تو امام پر لازم ہے کہ اسے اسلام کی طرف بلائے، اگر وہ انکار کرے تو اسے قتل کیا جائے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارتداد کی سزا صرف سزا دینے کے لیے نہیں بلکہ دین کی حرمت اور اسلامی معاشرتی نظام کے تحفظ کے لیے ہے۔ فقہاء نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ارتداد کے مقدمے میں قاضی کو تحقیق اور دعوت کا مرحلہ لازماً اختیار کرنا چاہیے تاکہ مجرم کو رجوع کا موقع ملے۔

اسلامی قانون میں ارتداد کی سزا معاشرتی اور دینی نظام کے تحفظ کے لیے ہے، تاکہ اسلام کو کھیل نہ بنایا جائے اور امت کے ایمان و عقیدہ کو محفوظ رکھا جا سکے۔

تعزیرات: قاضی کے اختیارات اور دائرہ کار

اسلامی قانون میں تعزیرات وہ سزائیں ہیں جو قرآن و سنت میں متعین نہیں بلکہ قاضی یا ریاست حالات کے مطابق مقرر کرتی ہے۔ ان میں لچک ہوتی ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرتی نظم قائم رہے اور جرائم کی روک تھام ہو۔ قاضی کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جرم کی نوعیت، مجرم کی حالت اور معاشرتی ضرورت کے مطابق سزا مقرر کرے۔

قرآن مجید میں اصولی طور پر عدل و انصاف کے قیام کا حکم دیا گیا ہے:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (النساء: 58)

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ تعزیرات میں قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ امام ابو یوسفؒ (شاگرد امام ابو حنیفہؒ) اپنی کتاب کتاب الخراج میں لکھتے ہیں:

"التعزیر إلی رأي الإمام علی قدر الجنایۃ"

یعنی تعزیر امام کی رائے پر ہے اور وہ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا مقرر کرے گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعزیرات میں قاضی کو اجتہاد اور حالات کے مطابق فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ معاشرے میں جرائم کی روک تھام ہو اور عدل و انصاف قائم رہے۔

حدود کے نفاذ میں شہادت کی شرائط

اسلامی قانون میں حدود کے نفاذ کے لیے سب سے اہم اصول شہادت ہے۔ چونکہ حدود اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ قطعی سزائیں ہیں، اس لیے ان کے نفاذ میں سخت شرائط رکھی گئی ہیں تاکہ کسی بے گناہ کو سزا نہ دی جائے۔

قرآن مجید میں زنا کے ثبوت کے لیے فرمایا گیا:

"وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"

(النور: 4)

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ حدود کے نفاذ کے لیے چار عادل گواہوں کی موجودگی لازمی ہے۔ اگر گواہ نہ ہوں تو حد نافذ نہیں کی جاتی بلکہ قذف کی سزا دی جاتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (سنن ترمذی، حدیث 1341)

یعنی دعویٰ کرنے والے پر دلیل (گواہی) ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے۔

فقہاء نے اس بارے میں تفصیلی بحث کی ہے۔ امام ابن قدامہؒ اپنی کتاب المغنی میں لکھتے ہیں:

"ولا یقام الحد إلا ببینۃ عادلۃ أو إقرار صحیح"

یعنی حد صرف عادل گواہی یا صحیح اقرار سے قائم ہوگی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے نفاذ میں شہادت کی شرائط نہایت سخت ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ سزا صرف اس وقت دی جائے جب جرم یقینی طور پر ثابت ہو جائے، تاکہ عدل و انصاف قائم رہے اور کسی بے گناہ کو نقصان نہ پہنچے۔

حدود و تعزیرات کے نفاذ میں ریاست کا کردار

اسلامی قانون میں حدود و تعزیرات کے نفاذ کی ذمہ داری ریاست پر عائد ہوتی ہے۔ فرد یا عوام کو یہ اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ خود سے حدود نافذ کریں، بلکہ یہ کام صرف قاضی اور ریاستی اداروں کے ذریعے انجام پاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ

ہے کہ عدل و انصاف قائم رہے اور سزا صرف اس وقت دی جائے جب جرم یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا..." (المائدہ: 33)

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ حدود کے نفاذ میں ریاستی ادارے اور قاضی کو مکمل اختیار حاصل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود کا نفاذ صرف قاضی یا امام وقت کر سکتا ہے تاکہ کسی شخص کو ذاتی دشمنی یا انتقام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔

پاکستانی قانون میں بھی یہ اصول نافذ ہے۔ حدود آرڈیننس 1979 کے تحت حدود کے مقدمات عدالتوں میں چلائے جاتے ہیں اور سزا صرف عدالتی فیصلے کے بعد دی جاتی ہے۔ اس طرح ریاستی نظام اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ

حدود و تعزیرات کا نفاذ عدل و انصاف کے مطابق ہو اور معاشرے میں امن قائم رہے۔

جدید قانونی نظام میں حدود و تعزیرات کا مقام

اسلامی قانون میں حدود و تعزیرات کی بنیاد قرآن و سنت پر ہے، لیکن جدید قانونی نظام میں ان کا نفاذ مختلف پہلوؤں سے زیرِ بحث آتا ہے۔ بہت سے مسلم ممالک نے اپنی عدالتی اور قانونی ساخت میں حدود و تعزیرات کو شامل کیا ہے، مگر ان کے اطلاق میں ریاستی قوانین، آئینی تقاضے اور بین الاقوامی معاہدات بھی اثرانداز ہوتے ہیں۔

پاکستان میں 1979ء کے حدود آرڈیننس کے ذریعے زنا، قذف، چوری، شراب نوشی اور حرابہ جیسے جرائم کے لیے شرعی سزائیں متعارف کرائی گئیں۔ تاہم ان قوانین کے نفاذ میں عدالتی طریقہ کار، شہادت کے اصول اور اپیل کے مراحل کو بھی شامل کیا گیا تاکہ انصاف کے تقاضے پورے ہوں۔

جدید قانونی نظام میں تعزیرات کو زیادہ وسعت دی گئی ہے۔ قاضی یا عدالت کو اختیار ہے کہ وہ جرم کی نوعیت اور حالات کے مطابق سزا مقرر کرے۔ اس سے قانون میں لچک پیدا ہوتی ہے اور معاشرتی ضرورت کے مطابق فیصلے کیے جا سکتے ہیں۔

بین الاقوامی سطح پر بھی حدود و تعزیرات پر بحث جاری ہے۔ بعض ناقدین انہیں سخت قرار دیتے ہیں، جبکہ علما اور فقہاء اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ سزائیں معاشرتی امن، عدل اور جرائم کی روک تھام کے لیے ہیں۔

یوں جدید قانونی نظام میں حدود و تعزیرات کا مقام ایک ایسا موضوع ہے جو فقہی اصولوں اور عصری تقاضوں کے درمیان توازن قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

فصل دوم: قصاص و دیت

قصاص و دیت کا تاریخی پس منظر

اسلامی قانون میں قصاص و دیت کا تصور انسانی جان کی حرمت اور معاشرتی عدل کے قیام کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام سے پہلے عرب معاشرے میں قتل کے بدلے انتقام لینا عام تھا، قبیلے اپنی طاقت کے مطابق قاتل یا اس کے خاندان پر حملہ کرتے اور بعض اوقات ایک شخص کے بدلے کئی افراد کو قتل کر دیتے۔ دیت کا تصور بھی موجود تھا لیکن وہ غیر منظم اور قبائلی معاہدوں پر مبنی تھا۔

اسلام نے اس غیر منظم انتقام کو عدل و انصاف کے اصولوں کے تحت منظم کیا۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى..." (البقرة: 178)

اسی طرح دیت کا ذکر بھی آیا:

"فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" (البقرة: 178)

رسول اللہ ﷺ نے قصاص و دیت کے اصولوں کو عملی طور پر نافذ کیا اور فرمایا:

"من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يقتل وإما أن يفدي" (صحیح بخاری، حدیث 6903)

فقہاء نے قصاص و دیت کے اصولوں کو مزید تفصیل سے بیان کیا اور دیت کی مقدار، ادائیگی کے طریقے اور قصاص کے نفاذ میں وارثان مقتول کے کردار کو واضح کیا۔ بعد کے ادوار میں فقہی مکاتب نے اس موضوع پر مستقل ابواب قائم کیے۔

جدید قانونی نظام میں بھی قصاص و دیت کو شامل کیا گیا ہے۔ پاکستان میں 1990ء کے بعد قصاص و دیت کے قوانین نافذ ہوئے، جن کے تحت قتل کے مقدمات میں وارثان مقتول کو قصاص یا دیت کا اختیار دیا گیا۔

یوں قصاص و دیت کا تاریخی پس منظر یہ واضح کرتا ہے کہ اسلام نے قبائلی انتقام کو عدل و انصاف کے اصولوں کے تحت منظم کر کے انسانی جان کی حرمت کو محفوظ بنایا۔

قرآن و سنت میں قصاص کی بنیاد

قصاص کا تصور براہِ راست قرآن و سنت سے ماخوذ ہے۔ قرآن مجید نے انسانی جان کی حرمت کو واضح کرتے ہوئے قصاص کو عدل و انصاف کے قیام کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى..." (البقرۃ: 178)

یعنی اے ایمان والو! تم پر قتل کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے۔

اسی طرح ایک اور مقام پر فرمایا گیا:

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (البقرۃ: 179)

یعنی قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے، اے عقل والو! تاکہ تم پرہیزگار بنو۔

رسول اللہ ﷺ نے بھی قصاص کے اصول کو نافذ کیا اور فرمایا:

"من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يقتل وإما أن يفدي" (صحیح بخاری، حدیث 6903)

یعنی جس کا کوئی قتل ہو جائے، وہ دو میں سے ایک اختیار رکھتا ہے: یا قاتل کو قتل کرے یا دیت لے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ قصاص کا مقصد انتقام نہیں بلکہ عدل قائم کرنا اور معاشرے کو ظلم و فساد سے محفوظ رکھنا ہے۔ اس اصول کے ذریعے

اسلام نے انسانی جان کی قدر و قیمت کو بلند کیا اور قتل جیسے سنگین جرم کے لیے ایک منصفانہ اور متوازن نظام فراہم کیا۔

یہ بنیاد واضح کرتی ہے کہ قصاص اسلامی قانون میں محض سزا نہیں بلکہ معاشرتی زندگی کے تحفظ اور عدل کے قیام کا ضامن ہے۔

دیت کا مفہوم اور شرعی حیثیت

اسلامی قانون میں دیت اس مالی معاوضے کو کہا جاتا ہے جو قتل یا جسمانی نقصان کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے۔ یہ معاوضہ مقتول کے ورثاء یا متاثرہ شخص کو دیا جاتا ہے تاکہ عدل قائم ہو اور معاشرتی امن برقرار رہے۔ دیت کا مقصد انتقام نہیں بلکہ انصاف اور صلح کو فروغ دینا ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" (البقرۃ: 178)

یعنی اگر مقتول کے وارث معاف کر دیں تو معروف طریقے سے دیت وصول کی جائے اور نیک نیتی سے ادا کی جائے۔

رسول اللہ ﷺ نے بھی دیت کے اصول کو نافذ کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

"من قتل مؤمناً خطأً فدیۃ مسلمۃ إلی أھلہ" (صحیح مسلم، حدیث 1684)

یعنی جو کسی مؤمن کو خطا سے قتل کرے تو اس پر دیت ہے جو مقتول کے اہل کو ادا کی جائے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ دیت کی مقدار اور ادائیگی کے اصول مختلف جرائم کے مطابق مقرر کیے گئے ہیں۔ مثلاً قتل خطا میں دیت واجب ہے، جبکہ قتل عمد میں قصاص اصل ہے لیکن اگر وارثان معاف کر دیں تو دیت لی جا سکتی ہے۔

یوں دیت کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ یہ ایک ایسا نظام ہے جو انسانی جان کی حرمت کو محفوظ کرتا ہے، ظلم کو روکتا ہے اور معاشرے میں صلح و انصاف کو فروغ دیتا ہے۔

قصاص اور دیت میں فرق

اسلامی قانون میں قصاص اور دیت دونوں قتل یا جسمانی نقصان کے معاملات سے متعلق ہیں، لیکن ان کی نوعیت اور مقصد میں بنیادی فرق ہے۔

قصاص کا مطلب ہے "برابر بدلہ"۔ اگر کسی نے کسی کو قتل کیا یا جسمانی نقصان پہنچایا تو اس کے بدلے میں ویسا ہی عمل کیا جائے گا۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا:

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ" (البقرة: 179)

یعنی قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے، اے عقل والو!

دیت مالی معاوضہ ہے جو قتل یا نقصان کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب مقتول کے وارث قصاص سے دستبردار ہو جائیں یا جرم خطا کی نوعیت کا ہو۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"فَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ" (النساء: 92)

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ قصاص اصل سزا ہے، لیکن اگر وارثان معاف کر دیں تو دیت لی جا سکتی ہے۔ اس طرح قصاص عدل کے قیام کا ذریعہ ہے جبکہ دیت صلح اور معاشرتی امن کا راستہ فراہم کرتی ہے۔

یوں قصاص اور دیت میں فرق یہ ہے کہ قصاص جسمانی بدلے پر مبنی ہے جبکہ دیت مالی معاوضے پر، اور دونوں کا مقصد انسانی جان کی حرمت اور معاشرتی عدل کو قائم رکھنا ہے۔

قتل عمد اور اس کی سزا

اسلامی قانون میں قتل عمد یعنی جان بوجھ کر کسی انسان کو قتل کرنا سب سے سنگین جرائم میں شمار ہوتا ہے۔ قرآن و سنت نے اس جرم کے لیے قصاص کو اصل سزا قرار دیا ہے تاکہ انسانی جان کی حرمت محفوظ رہے اور معاشرے میں عدل قائم ہو۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا" (النساء: 93)

یعنی جو شخص کسی مؤمن کو جان بوجھ کر قتل کرے، اس کی سزا جہنم ہے، وہ اس میں ہمیشہ رہے گا، اللہ کا غضب اور لعنت اس پر ہوگی اور اس کے لیے بڑا عذاب تیار ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" (صحیح بخاری، حدیث 6878)

یعنی کسی مسلمان کا خون بہانا جائز نہیں مگر تین صورتوں میں: شادی شدہ زانی، جان کے بدلے جان، اور وہ شخص جو دین چھوڑ کر جماعت سے الگ ہو جائے۔

فقہاء کے نزدیک قتل عمد میں قصاص اصل سزا ہے، یعنی قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے جس طرح اس نے قتل کیا۔ تاہم اگر مقتول کے وارث

معاف کر دیں تو دیت لی جا سکتی ہے۔ اس طرح قصاص اور دیت دونوں انسانی جان کی حرمت اور معاشرتی عدل کے قیام کے ضامن ہیں۔

اسلامی قانون میں قتل عمد کی سزا سختی کے ساتھ مقرر کی گئی ہے تاکہ معاشرے میں قتل و خونریزی کا سدباب ہو اور ہر شخص کو اپنی جان کے تحفظ کا یقین حاصل ہو۔

قتل خطا اور اس کا حکم

اسلامی قانون میں قتل خطا اس قتل کو کہا جاتا ہے جو جان بوجھ کر نہ کیا گیا ہو بلکہ غلطی یا غفلت کی وجہ سے پیش آ جائے۔ اس کی سزا قصاص نہیں بلکہ دیت اور کفارہ ہے، کیونکہ اس میں قاتل کی نیت قتل کی نہیں ہوتی۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا" (النساء: 92)

یعنی کسی مؤمن کے لیے جائز نہیں کہ وہ دوسرے مؤمن کو قتل کرے مگر غلطی سے، اور جو کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کرے تو اس پر ایک مؤمن غلام آزاد کرنا اور دیت ادا کرنا لازم ہے، مگر یہ کہ مقتول کے وارث معاف کر دیں۔

رسول اللہ ﷺ نے بھی قتل خطا کے بارے میں وضاحت فرمائی کہ اس میں قصاص نہیں بلکہ دیت اور کفارہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

"العمد قود، والخطأ عقل" (سنن ابن ماجہ، حدیث 2630)

یعنی قتل عمد میں قصاص ہے اور قتل خطا میں دیت ہے۔

فقہاء کے نزدیک قتل خطا کی صورتیں یہ ہیں:

کسی کو شکار یا کھیل کے دوران غلطی سے قتل کر دینا۔

کسی عمل میں غفلت یا لاپرواہی کے نتیجے میں کسی کی جان چلی جانا۔

اس جرم کی سزا یہ ہے کہ قاتل پر دیت واجب ہے جو مقتول کے ورثاء کو ادا کی جائے، اور ساتھ ہی کفارہ یعنی ایک غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا بھی لازم ہے۔

یوں قتل خطا کا حکم یہ واضح کرتا ہے کہ اسلام نے نیت اور ارادے کو بنیاد بنایا ہے، اور جہاں نیت قتل کی نہ ہو وہاں سزا قصاص نہیں بلکہ دیت اور کفارہ ہے تاکہ عدل اور رحمت دونوں قائم رہیں۔

قتل شبہ عمد اور اس کی حیثیت

اسلامی قانون میں قتل شبہ عمد اس قتل کو کہا جاتا ہے جس میں قاتل کا ارادہ کسی کو قتل کرنے کا نہ ہو، لیکن اس نے ایسا فعل کیا جو بظاہر نقصان دہ تھا اور اس کے نتیجے میں موت واقع ہو گئی۔ یہ قتل عمد اور قتل خطا کے درمیان ایک درمیانی صورت ہے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایسی چیز سے مارے جو عام طور پر قتل کے لیے استعمال نہیں ہوتی، لیکن اس کے نتیجے میں موت واقع ہو

جائے، تو یہ قتل شبہ عمد کہلاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی کو چھڑی یا پتھر سے مارنا جس کا مقصد قتل نہ ہو لیکن موت واقع ہو جائے۔

اس جرم کی سزا قصاص نہیں بلکہ دیت ہے، کیونکہ قاتل کی نیت قتل کی نہیں تھی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل شبہ عمد میں دیت واجب ہے اور وہ قاتل کے ذمے ہوتی ہے، نہ کہ اس کے خاندان یا قبیلے کے ذمے۔

یوں قتل شبہ عمد کی حیثیت یہ ہے کہ یہ نہ تو قتل عمد کی طرح قصاص کا موجب ہے اور نہ ہی قتل خطا کی طرح محض کفارہ کا، بلکہ اس میں دیت واجب ہے تاکہ مقتول کے ورثاء کو انصاف ملے اور قاتل کو اپنی غفلت یا غیر ذمہ داری کا احساس ہو۔

دیت کی مقدار اور اصول

اسلامی قانون میں دیت کی مقدار اور اصول قرآن و سنت اور فقہاء کے اجتہاد سے متعین ہیں۔ دیت کا مقصد مقتول کے ورثاء کو انصاف فراہم کرنا اور معاشرتی امن قائم رکھنا ہے۔

قرآن مجید میں قتل خطا کے بارے میں فرمایا گیا:

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ" (النساء: 92)

یعنی جو کسی مؤمن کو خطا سے قتل کرے تو اس پر دیت ہے جو مقتول کے اہل کو ادا کی جائے۔

رسول اللہ ﷺ نے دیت کی مقدار مقرر فرمائی۔ صحیح احادیث کے مطابق قتل خطا میں دیت سو اونٹ ہے۔ فقہاء نے اس کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا:

قتل عمد میں اصل سزا قصاص ہے، لیکن اگر وارثان معاف کر دیں تو دیت واجب ہوتی ہے۔

قتل شبہ عمد میں دیت واجب ہے اور وہ قاتل کے ذمے ہوتی ہے۔

قتل خطا میں دیت واجب ہے اور وہ قاتل کے عاقلہ (قبیلہ یا خاندان) کے ذمے ہوتی ہے۔

فقہاء نے اونٹوں کی تقسیم بھی بیان کی ہے: 30 اونٹ تین سال کے، 30 اونٹ چار سال کے، اور 40 اونٹ پانچ سال کے۔ بعض فقہی مکاتب نے اس مقدار کو سونے، چاندی یا کرنسی میں بھی تبدیل کرنے کی اجازت دی تاکہ ہر دور میں ادائیگی ممکن ہو۔

یوں دیت کی مقدار اور اصول یہ واضح کرتے ہیں کہ اسلام نے انسانی جان کی حرمت کو محفوظ رکھنے کے لیے ایک منظم مالی معاوضے کا نظام قائم کیا، جو عدل، صلح اور معاشرتی امن کا ضامن ہے۔

دیت کی ادائیگی کے ذرائع اور طریقہ کار

اسلامی قانون میں دیت کی ادائیگی کے ذرائع اور طریقہ کار کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے تاکہ مقتول کے ورثاء کو ان کا حق منصفانہ طور پر مل سکے۔

دیت کی اصل مقدار سو اونٹ مقرر کی گئی ہے، لیکن فقہاء نے اس کو مختلف شکلوں میں ادا کرنے کی اجازت دی ہے، جیسے سونا، چاندی، یا نقد رقم۔ مقصد یہ ہے کہ ہر دور اور ہر معاشرتی نظام میں دیت کی ادائیگی ممکن ہو۔

قتل خطا میں دیت کی ادائیگی قاتل کے عاقلہ (یعنی خاندان یا قبیلہ) کے ذمے ہوتی ہے، جبکہ قتل شبہ عمد میں دیت براہِ راست قاتل کے ذمے واجب ہوتی ہے۔ قتل عمد میں اگر وارثان قصاص سے دستبردار ہو جائیں تو قاتل دیت ادا کرتا ہے۔

ادائیگی کے طریقہ کار میں یہ اصول مقرر ہیں:

دیت کی ادائیگی فوری یا قسطوں میں ہو سکتی ہے، بشرطیکہ ورثاء راضی ہوں۔

ادائیگی معروف طریقے سے ہو اور کسی قسم کی دھوکہ دہی یا تاخیر نہ کی جائے۔

ریاستی ادارے اس بات کی نگرانی کرتے ہیں کہ دیت صحیح طور پر ادا ہو اور ورثاء کو ان کا حق ملے۔

فقہاء نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ دیت کی ادائیگی میں سہولت اور نرمی اختیار کی جائے، کیونکہ اس کا مقصد صلح اور عدل قائم کرنا ہے، نہ کہ مزید دشمنی یا فساد پیدا کرنا۔

یوں دیت کی ادائیگی کے ذرائع اور طریقہ کار یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اسلام نے انسانی جان کی حرمت کے تحفظ کے ساتھ ساتھ ایک عملی اور قابلِ عمل نظام بھی فراہم کیا ہے۔

قصاص کے نفاذ میں وارثانِ مقتول کا کردار

اسلامی قانون میں قصاص کے نفاذ کا سب سے اہم پہلو مقتول کے وارثان کا اختیار ہے۔ قرآن و سنت نے واضح کیا ہے کہ قصاص اصل سزا ہے، لیکن اس کے نفاذ یا معافی کا فیصلہ مقتول کے ورثاء کے ہاتھ میں ہے۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا:

"فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" (البقرة: 178)

یعنی اگر مقتول کے وارث معاف کر دیں تو معروف طریقے سے دیت وصول کی جائے اور نیک نیتی سے ادا کی جائے۔

رسول اللہ ﷺ نے بھی فرمایا:

"من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يقتل وإما أن يفدي" (صحیح بخاری، حدیث 6903)

یعنی جس کا کوئی قتل ہو جائے، وہ دو میں سے ایک اختیار رکھتا ہے: یا قاتل کو قتل کرے یا دیت لے۔

فقہاء کے نزدیک وارثانِ مقتول کو تین اختیارات حاصل ہیں:

قصاص لینا (قاتل کو قتل کرنا)

دیت قبول کرنا (مالی معاوضہ لینا)

بلا معاوضہ معاف کر دینا

یہ اصول اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اسلام نے مقتول کے ورثاء کو انصاف کے ساتھ ساتھ رحمت اور صلح کا اختیار بھی دیا ہے۔ اس سے معاشرتی امن قائم ہوتا ہے اور دشمنی یا انتقام کی آگ بجھتی ہے۔

یوں قصاص کے نفاذ میں وارثانِ مقتول کا کردار بنیادی ہے، اور یہی اختیار عدل و رحمت کے امتزاج کو ظاہر کرتا ہے۔

دیت کے نفاذ میں ریاست کا کردار

اسلامی قانون میں دیت کی ادائیگی اور نفاذ کا تعلق صرف فرد یا خاندان تک محدود نہیں بلکہ ریاست بھی اس عمل میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ ریاست کا مقصد

یہ ہے کہ عدل و انصاف قائم رہے اور مقتول کے ورثاء کو ان کا حق صحیح طریقے سے مل سکے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ قتل خطا میں دیت کی ادائیگی عاقلہ (یعنی خاندان یا قبیلہ) کے ذمے ہوتی ہے، لیکن اگر وہ ادائیگی نہ کر سکیں یا تنازعہ پیدا ہو جائے تو ریاست اس عمل کی نگرانی کرتی ہے۔ ریاستی ادارے اس بات کو یقینی بناتے ہیں کہ دیت منصفانہ طریقے سے ادا ہو اور کسی فریق پر ظلم نہ ہو۔

پاکستانی قانون میں بھی یہ اصول نافذ ہے۔ قصاص و دیت آرڈیننس کے تحت عدالتیں دیت کے مقدمات کا فیصلہ کرتی ہیں اور ریاستی ادارے اس فیصلے پر عمل درآمد کراتے ہیں۔ اگر قاتل یا اس کا خاندان دیت ادا کرنے سے انکار کرے تو عدالت ریاستی طاقت کے ذریعے اس کو نافذ کرتی ہے۔

یوں ریاست کا کردار محض نگرانی کا نہیں بلکہ عدل و انصاف کے قیام اور معاشرتی امن کے تحفظ کا ہے۔ دیت کے نفاذ میں ریاستی ادارے اس بات کی ضمانت دیتے ہیں کہ مقتول کے ورثاء کو ان کا حق ملے اور معاشرہ ظلم و فساد سے محفوظ رہے۔

قصاص و دیت کے مقدمات میں شہادت کی شرائط

اسلامی قانون میں قصاص و دیت کے مقدمات میں شہادت کی حیثیت بنیادی ہے، کیونکہ انسانی جان کے تحفظ اور عدل کے قیام کا دار و مدار معتبر گواہی پر ہے۔ فقہاء نے اس حوالے سے سخت اصول مقرر کیے ہیں تاکہ کسی بے گناہ کو سزا نہ ملے اور کسی مجرم کو بچنے کا موقع نہ ملے۔

قرآن مجید میں شہادت کے بارے میں فرمایا گیا:

"وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ" (الطلاق: 2)

یعنی اپنے میں سے دو عادل گواہ مقرر کرو۔

قصاص و دیت کے مقدمات میں شہادت کی شرائط درج ذیل ہیں:

گواہ مسلمان، عاقل اور بالغ ہو۔

گواہ عادل ہو، یعنی اس کی زندگی میں فسق و فجور نہ پایا جاتا ہو۔

گواہی براہِ راست واقعہ پر مبنی ہو، نہ کہ سنی سنائی بات پر۔

گواہی واضح اور غیر متضاد ہو۔

عورت کی گواہی مالی معاملات میں معتبر ہے، لیکن قتل کے مقدمات میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (سنن ترمذی، حدیث 1341)

یعنی دعویٰ کرنے والے پر دلیل (گواہی) ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے۔

یوں قصاص و دیت کے مقدمات میں شہادت کی شرائط اس بات کو یقینی بناتی ہیں کہ عدل قائم ہو، انسانی جان کی حرمت محفوظ رہے اور کسی پر ظلم نہ ہو۔

فصل سوم: امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کا تاریخی پس منظر

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 پاکستان کی مذہبی و قانونی تاریخ میں ایک نہایت اہم اقدام تھا۔ یہ آرڈیننس صدرِ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق کے دورِ حکومت میں 26 اپریل 1984 کو نافذ کیا گیا۔ اس کے ذریعے تعزیراتِ پاکستان میں نئی دفعات شامل کی گئیں جن کا مقصد احمدیوں (قادیانی اور لاہوری گروہ) کو شعائرِ اسلام کے استعمال سے روکنا اور ان کی مذہبی شناخت کو غیر مسلم کے طور پر مزید واضح کرنا تھا۔

اس آرڈیننس کے تحت احمدیوں کو مسلمان کہلانے، اسلامی اصطلاحات استعمال کرنے، اذان دینے، مساجد میں عبادت کرنے اور شعائرِ اسلام کو اپنانے سے قانونی طور پر منع کر دیا گیا۔ تعزیراتِ پاکستان میں دفعہ B-298 اور

C-298 کا اضافہ کیا گیا، جن کے تحت خلاف ورزی کرنے والوں کے لیے سزا مقرر کی گئی۔

یہ قانون دراصل 1974ء کی آئینی ترمیم کا تسلسل تھا، جس میں پارلیمان نے احمدیوں کو غیر مسلم قرار دیا تھا۔ تاہم 1984ء کے آرڈیننس نے اس فیصلے کو مزید سخت قانونی شکل دی اور روزمرہ زندگی میں اس کے اطلاق کو یقینی بنایا۔ اس کے بعد احمدیہ جماعت کے سربراہ مرزا طاہر احمد پاکستان سے ہجرت کر کے لندن منتقل ہو گئے، جہاں انہوں نے اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں۔

اس آرڈیننس کے نفاذ کے بعد پاکستان میں احمدیوں کے خلاف مقدمات درج ہونا شروع ہوئے اور عدالتوں نے ان دفعات کے تحت فیصلے دیے۔ احمدیہ جماعت نے اس قانون کو انسانی حقوق کی خلاف ورزی قرار دیا اور اسے وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا، لیکن عدالت نے اسے برقرار رکھا۔

یوں آرڈیننس 1984 کا تاریخی پس منظر یہ واضح کرتا ہے کہ یہ قانون مذہبی، سیاسی اور سماجی دباؤ کے نتیجے میں نافذ ہوا، جس نے پاکستان میں احمدیوں کی مذہبی آزادی کو محدود کر دیا اور ان کی قانونی حیثیت کو مزید سخت کر دیا۔

آرڈیننس کے بنیادی مقاصد

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے بنیادی مقاصد دراصل 1974ء کی آئینی ترمیم کو مزید عملی اور قانونی شکل دینا تھے۔ اس ترمیم کے تحت احمدیوں کو غیر مسلم قرار دیا گیا تھا، لیکن روزمرہ زندگی میں اس فیصلے کے نفاذ کے لیے مزید سخت قوانین کی ضرورت محسوس کی گئی۔

اس آرڈیننس کے مقاصد درج ذیل تھے:

اسلامی شناخت کا تحفظ: یہ قانون اس بات کو یقینی بنانے کے لیے بنایا گیا کہ احمدی خود کو مسلمان ظاہر نہ کریں اور اسلامی شعائر یا اصطلاحات استعمال نہ کریں۔

مذہبی امتیاز کی وضاحت: احمدیوں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی فرق کو قانونی طور پر واضح کرنا تاکہ معاشرتی سطح پر کوئی ابہام باقی نہ رہے۔

شعائرِ اسلام کا احترام: اذان، مسجد، اور دیگر اسلامی علامات کو صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص کرنا۔

قانونی عمل درآمد: آئین میں درج فیصلے کو عدالتوں اور ریاستی اداروں کے ذریعے نافذ کرنا تاکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سزا دی جا سکے۔

سماجی دباؤ کا جواب: عوامی اور مذہبی حلقوں کے مطالبات کو پورا کرنا جو احمدیوں کے شعائرِ اسلام کے استعمال پر پابندی چاہتے تھے۔

یوں آرڈیننس کے بنیادی مقاصد یہ تھے کہ ریاستی سطح پر احمدیوں کی مذہبی حیثیت کو غیر مسلم کے طور پر مزید سختی سے نافذ کیا جائے اور اسلامی شعائر کو محفوظ رکھا جائے۔

قادیانیوں کی مذہبی حیثیت کا تعین

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کا ایک بنیادی پہلو احمدیوں (قادیانی اور لاہوری گروہ) کی مذہبی حیثیت کو قانونی طور پر مزید واضح کرنا تھا۔ اس سے قبل 1974ء میں پاکستان کی قومی اسمبلی نے آئینی ترمیم کے ذریعے احمدیوں کو غیر مسلم قرار دیا تھا، لیکن اس فیصلے کو روزمرہ زندگی اور قانونی نظام میں نافذ کرنے کے لیے مزید اقدامات ضروری سمجھے گئے۔

اس آرڈیننس کے تحت احمدیوں کو شعائرِ اسلام کے استعمال سے روک دیا گیا اور ان کے لیے یہ لازم قرار پایا کہ وہ اپنی مذہبی شناخت کو اسلام سے الگ رکھیں۔ قانون میں واضح طور پر درج کیا گیا کہ:

احمدی خود کو مسلمان نہیں کہہ سکتے۔

وہ اپنے مذہب کو اسلام کے طور پر پیش نہیں کر سکتے۔

اسلامی اصطلاحات، جیسے "مسجد"، "اذان"، یا "السلام علیکم"، ان کے لیے ممنوع قرار دی گئیں۔

یوں اس آرڈیننس نے نہ صرف احمدیوں کی مذہبی حیثیت کو غیر مسلم کے طور پر آئینی سطح پر برقرار رکھا بلکہ قانونی سطح پر بھی اس کی سختی سے وضاحت کر دی۔ اس کے نتیجے میں عدالتوں کو یہ اختیار ملا کہ اگر کوئی احمدی اپنی شناخت کو مسلمان کے طور پر ظاہر کرے یا اسلامی شعائر استعمال کرے تو اس کے خلاف مقدمہ درج کیا جا سکے۔

یہ اقدام دراصل اس بات کو یقینی بنانے کے لیے تھا کہ پاکستان میں اسلامی شناخت اور شعائر محفوظ رہیں اور احمدیوں کی مذہبی حیثیت آئین اور قانون دونوں میں غیر مسلم کے طور پر قائم رہے۔

شعائرِ اسلام کے استعمال پر پابندی

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کا ایک اہم پہلو یہ تھا کہ احمدیوں کو شعائرِ اسلام کے استعمال سے روک دیا گیا۔ اس قانون کے تحت احمدیوں کے لیے یہ لازم قرار پایا کہ وہ اپنی مذہبی شناخت کو اسلام سے الگ رکھیں اور کسی بھی صورت میں اسلامی علامات یا اصطلاحات استعمال نہ کریں۔

اس آرڈیننس میں واضح طور پر درج کیا گیا کہ:

احمدی اذان نہیں دے سکتے اور اگر کوئی ایسا کرے تو یہ جرم شمار ہوگا۔

وہ اپنی عبادت گاہ کو مسجد نہیں کہہ سکتے۔

اسلامی اصطلاحات جیسے "السلام علیکم"، "امام"، "خلیفہ"، یا دیگر دینی القاب استعمال کرنے پر پابندی ہے۔

قرآنِ کریم کی آیات یا اسلامی شعائر کو اپنی تبلیغ یا مذہبی سرگرمیوں میں شامل کرنا ان کے لیے ممنوع قرار دیا گیا۔

یہ دفعات اس مقصد کے لیے بنائی گئیں کہ مسلمانوں اور احمدیوں کے درمیان مذہبی فرق کو قانونی طور پر نمایاں کیا جائے اور اسلامی شعائر کو صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص رکھا جائے۔

یوں آرڈیننس 1984 نے شعائرِ اسلام کے استعمال پر پابندی لگا کر احمدیوں کی مذہبی سرگرمیوں کو محدود کر دیا اور ان کی شناخت کو اسلام سے الگ رکھنے کے لیے سخت قانونی اقدامات

خود کو مسلمان کہلانے کی ممانعت

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 میں ایک نہایت اہم شق یہ تھی کہ احمدیوں کو قانونی طور پر خود کو مسلمان کہلانے کی اجازت نہیں دی گئی۔ اس آرڈیننس کے تحت اگر کوئی احمدی فرد یا گروہ اپنی شناخت کو مسلمان کے طور پر ظاہر کرے یا اپنے مذہب کو اسلام کے طور پر پیش کرے تو یہ جرم شمار ہوگا۔

قانون میں واضح طور پر درج کیا گیا کہ:

احمدی اپنے مذہب کو اسلام کے نام سے پیش نہیں کر سکتے۔

وہ کسی بھی تحریر، تقریر یا تبلیغ میں خود کو مسلمان ظاہر نہیں کر سکتے۔

اگر کوئی احمدی "میں مسلمان ہوں" یا اس جیسا دعویٰ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ درج کیا جا سکتا ہے۔

یہ شق دراصل 1974ء کی آئینی ترمیم کا عملی نفاذ تھی، جس میں احمدیوں کو غیر مسلم قرار دیا گیا تھا۔ آرڈیننس 1984 نے اس فیصلے کو مزید سخت کر دیا اور روزمرہ زندگی میں اس پر عمل درآمد کو یقینی بنایا۔

اس قانون کے نفاذ کے بعد عدالتوں نے کئی مقدمات میں احمدیوں کو اس جرم کے تحت سزا دی۔ یوں یہ آرڈیننس نہ صرف احمدیوں کی مذہبی حیثیت کو غیر مسلم کے طور پر برقرار رکھتا ہے بلکہ انہیں اپنی شناخت کو مسلمان کے طور پر ظاہر کرنے سے بھی مکمل طور پر روک دیتا ہے۔

اذان اور اسلامی اصطلاحات کے استعمال پر قانون

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 میں ایک نہایت سخت شق یہ تھی کہ احمدیوں کو اذان دینے اور اسلامی اصطلاحات استعمال کرنے سے روک دیا گیا۔ اس قانون کے مطابق اگر کوئی احمدی اذان دے یا اپنی عبادت گاہ کو مسجد کہے، یا اسلامی سلام و اصطلاحات استعمال کرے تو یہ جرم شمار ہوگا اور اس پر قانونی کارروائی کی جا سکتی ہے۔

قانونی دفعات میں درج ہے کہ:

احمدی اپنی عبادت گاہ کو مسجد نہیں کہہ سکتے۔

وہ اذان نہیں دے سکتے اور اگر ایسا کریں تو یہ قابلِ سزا جرم ہے۔

اسلامی سلام "السلام علیکم" یا دیگر دینی اصطلاحات جیسے "امام"، "خلیفہ"، "صحابی" وغیرہ استعمال کرنے پر پابندی ہے۔

قرآنِ کریم کی آیات یا اسلامی شعائر کو اپنی تبلیغ یا مذہبی
سرگرمیوں میں شامل کرنا ان کے لیے ممنوع قرار دیا گیا۔

اس شق کا مقصدیہ تھا کہ مسلمانوں اور احمدیوں کے درمیان مذہبی فرق کو قانونی طور پر نمایاں کیا جائے اور اسلامی شعائر کو صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص رکھا جائے۔

یوں آرڈیننس 1984 نے اذان اور اسلامی اصطلاحات کے استعمال پر پابندی لگا کر احمدیوں کی مذہبی سرگرمیوں کو محدود کر دیا اور ان کی شناخت کو اسلام سے الگ رکھنے کے لیے سخت قانونی اقدامات کیے۔

مذہبی اجتماعات اور تبلیغی سرگرمیوں کی حدود

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے تحت احمدیوں کی مذہبی سرگرمیوں پر سخت پابندیاں عائد کی گئیں۔ اس قانون کا مقصدیہ تھا کہ احمدی اپنی تبلیغ یا اجتماعات کے ذریعے اسلام کے نام پر اپنی شناخت پیش نہ کر سکیں اور ان کی سرگرمیاں واضح طور پر غیر مسلم مذہب کے دائرے میں رہیں۔

اس آرڈیننس کے مطابق:

احمدیوں کو کسی بھی قسم کے تبلیغی اجتماع یا جلسے میں اسلام کے نام پر دعوت دینے کی اجازت نہیں۔

وہ اپنی مذہبی کتابوں، رسائل یا اخبارات میں اسلام کے شعائر یا اصطلاحات استعمال نہیں کر سکتے۔

احمدیوں کو پبلک اجتماعات میں اسلام کے نام پر تقریر کرنے یا اسلامی تعلیمات کے حوالے دینے سے منع کیا گیا۔

اگر کوئی احمدی اپنی تبلیغ کو اسلام کے طور پر پیش کرے تو یہ جرم شمار ہوگا اور اس پر مقدمہ درج کیا جا سکتا ہے۔

یہ دفعات اس لیے شامل کی گئیں کہ احمدیوں کی تبلیغی سرگرمیوں کو مسلمانوں کی مذہبی سرگرمیوں سے الگ رکھا جائے اور معاشرتی سطح پر کسی قسم کا ابہام باقی نہ رہے۔

یوں آرڈیننس 1984 نے احمدیوں کے مذہبی اجتماعات اور تبلیغی سرگرمیوں کو سخت قانونی حدود میں مقید کر دیا، تاکہ ان کی شناخت اسلام سے الگ اور واضح طور پر غیر مسلم کے طور پر قائم رہے۔

خلاف ورزی کی سزا اور تعزیرات

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 میں احمدیوں کے لیے واضح طور پر سزائیں مقرر کی گئیں تاکہ اس قانون پر سختی سے عمل درآمد ہو سکے۔ اس آرڈیننس کے تحت اگر کوئی احمدی شعائرِ اسلام استعمال کرے، خود کو مسلمان کہے، یا اسلامی اصطلاحات اپنائے تو یہ جرم شمار ہوگا اور اس پر قانونی کارروائی کی جائے گی۔

قانونی دفعات کے مطابق:

دفعہ B-298: اگر کوئی احمدی اسلامی شعائر یا اصطلاحات استعمال کرے، جیسے مسجد، اذان، یا اسلامی سلام، تو اسے تین سال تک قید اور جرمانہ ہو سکتا ہے۔

دفعہ C-298: اگر کوئی احمدی خود کو مسلمان کہے یا اپنے مذہب کو اسلام کے طور پر پیش کرے تو اسے بھی تین سال تک قید اور جرمانہ کی سزا دی جا سکتی ہے۔

عدالتوں کو اختیار دیا گیا کہ وہ ان مقدمات میں سختی سے کارروائی کریں اور سزا نافذ کریں۔

یہ سزائیں اس مقصد کے لیے رکھی گئیں کہ احمدیوں کو اسلامی شعائر کے استعمال سے مکمل طور پر روک دیا جائے اور ان کی مذہبی سرگرمیوں کو اسلام سے الگ رکھا جائے۔

یوں آرڈیننس 1984 نے نہ صرف احمدیوں کی مذہبی حیثیت کو غیر مسلم کے طور پر قانونی طور پر واضح کیا بلکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کے لیے سخت تعزیرات بھی مقرر کر دیں۔

عدالتی فیصلے اور مقدمات کی مثالیں

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے نفاذ کے بعد پاکستان میں مختلف عدالتی مقدمات سامنے آئے جن میں احمدیوں کو اس قانون کی دفعات کے تحت سزا دی گئی۔ عدالتوں نے آرڈیننس کی روشنی میں یہ واضح کیا کہ احمدیوں کو اسلامی شعائر کے استعمال یا خود کو مسلمان ظاہر کرنے کی اجازت نہیں۔

کئی مقدمات میں احمدیوں پر الزام لگایا گیا کہ انہوں نے اپنی عبادت گاہ کو مسجد کہا یا اذان دی۔ عدالتوں نے ان مقدمات میں دفعہ B-298 اور C-298 کے تحت کارروائی کی اور ملزمان کو قید اور جرمانے کی سزا سنائی۔ اسی طرح بعض مقدمات میں احمدیوں نے اپنے مذہب کو اسلام کے طور پر پیش کیا، جس پر عدالت نے سختی سے فیصلہ دیا کہ یہ قانون کی خلاف ورزی ہے۔

وفاقی شرعی عدالت میں بھی اس آرڈیننس کو چیلنج کیا گیا۔ احمدیہ جماعت کے وکلاء نے موقف اختیار کیا کہ یہ قانون انسانی حقوق اور مذہبی آزادی کے خلاف ہے۔ تاہم عدالت نے قرار دیا کہ یہ قانون قرآن و سنت کے مطابق ہے اور آئینِ پاکستان کی شق 260(3) کے ساتھ ہم آہنگ ہے، جس میں احمدیوں کو غیر مسلم قرار دیا گیا ہے۔

یوں عدالتی فیصلے اور مقدمات اس بات کی عملی مثال ہیں کہ آرڈیننس 1984 نہ صرف آئینی طور پر نافذ ہوا بلکہ عدالتوں نے اس پر عمل درآمد کو یقینی بنایا اور احمدیوں کی مذہبی سرگرمیوں کو قانون کے دائرے میں محدود کر دیا۔

انسانی حقوق کے تناظر میں بحث

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے نفاذ کے بعد اس پر انسانی حقوق کے حوالے سے شدید بحث شروع ہوئی۔ ناقدین کا کہنا ہے کہ یہ قانون مذہبی آزادی کے بنیادی حق کے منافی ہے، کیونکہ ہر فرد کو اپنے مذہب پر عمل کرنے اور اپنی شناخت ظاہر کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ بین الاقوامی انسانی حقوق کے اداروں نے بارہا اس آرڈیننس کو تنقید کا نشانہ بنایا اور اسے پاکستان میں مذہبی اقلیتوں کے حقوق کی خلاف ورزی قرار دیا۔

دوسری طرف علما اور مذہبی حلقے اس آرڈیننس کو اسلام اور مسلمانوں کی شناخت کے تحفظ کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک احمدیوں کو مسلمان کہلانے یا اسلامی شعائر استعمال کرنے کی اجازت دینا اسلام کی اصل

تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ قانون نہ صرف آئینی طور پر درست ہے بلکہ مذہبی طور پر بھی ضروری ہے۔

بین الاقوامی سطح پر اس قانون کو اکثر پاکستان کے انسانی حقوق کے ریکارڈ کے ساتھ جوڑا جاتا ہے۔ اقوامِ متحدہ اور دیگر عالمی تنظیموں نے اس پر اعتراضات اٹھائے، لیکن پاکستان کی ریاستی پالیسی یہ رہی کہ آئین میں درج مذہبی تعریف کے مطابق احمدیوں کو غیر مسلم قرار دیا گیا ہے اور آرڈیننس اسی فیصلے کا عملی نفاذ ہے۔

یوں انسانی حقوق کے تناظر میں یہ آرڈیننس ایک مسلسل بحث کا موضوع رہا ہے، جہاں ایک طرف اسے مذہبی آزادی کی خلاف ورزی کہا جاتا ہے اور دوسری طرف اسے اسلامی شناخت کے تحفظ کا ضامن سمجھا جاتا ہے۔

آرڈیننس پر فقہاء و علما کی آراء

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے نفاذ کے بعد فقہاء اور علما نے اس پر مختلف پہلوؤں سے اظہارِ رائے کیا۔ اکثریت نے اسے اسلام کی اصل تعلیمات اور مسلمانوں کی اجتماعی شناخت کے تحفظ کے لیے ضروری قرار

دیا۔ ان کے نزدیک احمدیوں کو مسلمان کہلانے یا اسلامی شعائر استعمال کرنے کی اجازت دینا امتِ مسلمہ کے عقیدے کے خلاف ہے، اس لیے یہ قانون نہ صرف آئینی طور پر درست ہے بلکہ شرعی طور پر بھی لازم ہے۔

علما نے اس آرڈیننس کو قرآن و سنت کی روشنی میں جائز قرار دیا اور کہا کہ ختمِ نبوت ایمان کا بنیادی حصہ ہے، لہٰذا اس عقیدے کی حفاظت کے لیے ریاستی سطح پر سخت قوانین بنانا ضروری ہے۔ ان کے مطابق یہ قانون مسلمانوں اور احمدیوں کے درمیان مذہبی فرق کو واضح کرتا ہے اور اسلامی معاشرت میں ابہام کو ختم کرتا ہے۔

تاہم بعض قانونی ماہرین اور انسانی حقوق کے کارکنوں نے اس پر تنقید کی کہ یہ قانون مذہبی آزادی کو محدود کرتا ہے اور اقلیتوں کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک ریاست کو کسی فرد یا گروہ کی مذہبی شناخت پر پابندی لگانے کے بجائے سب کو آزادی دینی چاہیے۔

یوں فقہاء و علما کی اکثریت نے آرڈیننس کو اسلامی عقیدے کے تحفظ کے لیے ضروری قرار دیا، جبکہ ناقدین نے اسے انسانی حقوق کے تناظر میں متنازعہ قانون سمجھا۔

خلاف ورزی کی سزا اور تعزیرات

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 میں احمدیوں کے لیے واضح طور پر سزائیں مقرر کی گئیں تاکہ اس قانون پر سختی سے عمل درآمد ہو سکے۔ اس آرڈیننس کے تحت اگر کوئی احمدی شعائرِ اسلام استعمال کرے، خود کو مسلمان کہے، یا اسلامی اصطلاحات اپنائے تو یہ جرم شمار ہوگا اور اس پر قانونی کارروائی کی جائے گی۔ قانون میں درج ہے کہ دفعہ B-298 کے تحت اگر کوئی احمدی اسلامی شعائر یا اصطلاحات استعمال کرے، جیسے مسجد، اذان یا اسلامی سلام، تو اسے تین سال تک قید اور جرمانہ ہو سکتا ہے۔ دفعہ C-298 کے تحت اگر کوئی احمدی خود کو مسلمان کہے یا اپنے مذہب کو اسلام کے طور پر پیش کرے تو اسے بھی تین سال تک قید اور جرمانہ کی سزا دی جا سکتی ہے۔ عدالتوں کو اختیار دیا گیا کہ وہ ان

مقدمات میں سختی سے کارروائی کریں اور سزا نافذ کریں۔ یہ سزائیں اس مقصد کے لیے رکھی گئیں کہ احمدیوں کو اسلامی شعائر کے استعمال سے مکمل طور پر روک دیا جائے اور ان کی مذہبی سرگرمیوں کو اسلام سے الگ رکھا جائے۔ یوں آرڈیننس 1984 نے نہ صرف احمدیوں کی مذہبی حیثیت کو غیر مسلم کے طور پر قانونی طور پر واضح کیا بلکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کے لیے سخت تعزیرات بھی مقرر کر دیں۔

بین الاقوامی ردِ عمل

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے نفاذ کے بعد بین الاقوامی سطح پر اس پر شدید ردِ عمل سامنے آیا۔ مختلف انسانی حقوق کی تنظیموں، بین الاقوامی اداروں اور مغربی حکومتوں نے اس قانون کو مذہبی آزادی کے بنیادی حق کے خلاف قرار دیا۔ ان کے نزدیک یہ آرڈیننس پاکستان میں اقلیتوں کے حقوق کو محدود کرتا ہے اور عالمی انسانی حقوق کے معیارات سے متصادم ہے۔

اقوامِ متحدہ کے انسانی حقوق کمیشن اور دیگر عالمی تنظیموں نے بارہا پاکستان پر زور دیا کہ وہ اس قانون پر نظرِ ثانی کرے۔ یورپی ممالک اور امریکہ میں بھی اس آرڈیننس کو تنقید کا نشانہ بنایا گیا اور اسے مذہبی امتیاز کی ایک مثال قرار دیا گیا۔

دوسری طرف پاکستان کی ریاستی پالیسی یہ رہی کہ احمدیوں کو غیر مسلم قرار دینا آئینِ پاکستان کا حصہ ہے اور آرڈیننس اسی آئینی فیصلے کا عملی نفاذ ہے۔ مذہبی حلقوں نے بین الاقوامی تنقید کو مسترد کرتے ہوئے کہا کہ یہ قانون اسلام کی اصل تعلیمات اور ختمِ نبوت کے عقیدے کے تحفظ کے لیے ضروری ہے۔

یوں بین الاقوامی ردِ عمل نے اس آرڈیننس کو عالمی سطح پر ایک متنازعہ قانون بنا دیا، جہاں ایک طرف اسے انسانی حقوق کی خلاف ورزی کہا گیا اور دوسری طرف پاکستان نے اسے اپنی مذہبی و آئینی پالیسی کا لازمی حصہ قرار دیا۔

سیاسی و سماجی اثرات

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے نفاذ نے پاکستان کے سیاسی اور سماجی ماحول پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ سیاسی سطح پر یہ آرڈیننس جنرل ضیاء الحق کی حکومت کے لیے ایک اہم اقدام تھا، جس کے ذریعے انہوں نے مذہبی حلقوں کی حمایت حاصل کی اور اپنی حکومت کو اسلامی تشخص کے ساتھ مضبوط کرنے کی کوشش کی۔ اس قانون نے مذہبی جماعتوں کو ریاستی پالیسی کے قریب کر دیا اور ختمِ نبوت کے مسئلے کو حکومتی سطح پر مزید اجاگر کیا۔

سماجی سطح پر اس آرڈیننس نے احمدیوں کی زندگی کو براہِ راست متاثر کیا۔ ان کی مذہبی سرگرمیوں پر پابندیاں لگیں، مقدمات درج ہوئے اور معاشرتی سطح پر ان کے خلاف امتیاز میں اضافہ ہوا۔ اس کے نتیجے میں احمدیوں کی بڑی تعداد نے بیرونِ ملک ہجرت کی اور اپنی سرگرمیاں وہاں منتقل کر دیں۔

پاکستانی معاشرے میں اس قانون نے ایک واضح تقسیم پیدا کی، جہاں اکثریت نے اسے اسلامی عقیدے کے تحفظ کے لیے ضروری قرار دیا، جبکہ اقلیتوں اور انسانی حقوق کے کارکنوں نے اسے مذہبی آزادی کے خلاف سمجھا۔ یوں

آرڈیننس 1984 نے نہ صرف قانونی اور آئینی سطح پر احمدیوں کی حیثیت کو محدود کیا بلکہ سیاسی اور سماجی سطح پر بھی ایک مستقل بحث اور تنازعہ کو جنم دیا۔

امتِ مسلمہ کا موقف اور عوامی حمایت

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس 1984 کے نفاذ کے وقت امتِ مسلمہ اور عوامی حلقوں نے اس قانون کو بھرپور حمایت دی۔ ختمِ نبوت کے عقیدے کو مسلمانوں کے ایمان کا بنیادی ستون سمجھا جاتا ہے، اور عوامی دباؤ ہی وہ اصل قوت تھی جس نے حکومت کو اس آرڈیننس کے نفاذ پر مجبور کیا۔

مسلمان عوام اور مذہبی جماعتوں کا موقف یہ تھا کہ مرزائیوں کو اسلام کے نام پر اپنی شناخت ظاہر کرنے کی اجازت دینا امتِ مسلمہ کے ایمان کے خلاف ہے۔ اس لیے انہوں نے اس قانون کو اسلام کی اصل تعلیمات کے تحفظ کے لیے ضروری قرار دیا۔ ملک بھر میں جلسے، جلوس اور تحریکیں چلیں جن میں عوام نے حکومت سے مطالبہ کیا کہ مرزائیوں کو اسلامی شعائر کے استعمال سے روکا جائے۔

یہی عوامی دباؤ اور علما کی مسلسل جدوجہد تھی جس کے نتیجے میں حکومت نے آرڈیننس 1984 نافذ کیا۔ اس کے بعد عوامی سطح پر اس قانون کو اسلام کے تحفظ کی ایک بڑی کامیابی سمجھا گیا اور اسے ختمِ نبوت کے عقیدے کی حفاظت کے لیے ریاستی اقدام قرار دیا گیا۔

یوں امتِ مسلمہ کا موقف اور عوامی حمایت اس آرڈیننس کے نفاذ میں فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں، اور یہ قانون عوامی خواہشات اور مذہبی عقیدے کے عین مطابق نافذ ہوا۔

فصل سوم 4: ناموس رسالت قانون

ناموس رسالت قانون کا تاریخی پس منظر

ناموس رسالت قانون کا سفر فقہی روایت اور برصغیر کی سیاسی و سماجی تاریخ سے جڑا ہوا ہے۔ اسلامی فقہ میں ابتدا ہی سے یہ اصول قائم رہا کہ رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی ناقابلِ برداشت جرم ہے اور اس کی سزا قتل ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ "جو شخص رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے، وہ واجب القتل ہے" (فتاویٰ مالک، باب الحدود)۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا کہ سبّ النبی ﷺ کی سزا قتل ہے، خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ ابن تیمیہ نے اپنی مشہور کتاب الصارم المسلول علی شاتم الرسول میں اس مسئلے پر تفصیلی دلائل دیے اور واضح کیا کہ امتِ مسلمہ کا اجماع اس پر قائم ہے کہ شاتمِ رسول ﷺ کو قتل کیا جائے۔

برصغیر میں مغل دور کے دوران بھی یہی قانون نافذ رہا۔ فتاویٰ عالمگیری میں درج ہے کہ "سبّ النبی ﷺ کی سزا قتل ہے" (فتاویٰ عالمگیری، جلد دوم، ص 190)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ برصغیر کے فقہی نظام میں ناموس رسالت کے تحفظ کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔

برطانوی استعمار کے زمانے میں جب اسلامی قوانین کو منسوخ کیا گیا تو اس کے نتیجے میں ہندو اور آریہ سماجی تحریکوں نے رسول اکرم ﷺ کی شان میں گستاخی شروع کی۔ مسلمانوں نے اس پر شدید ردِ عمل ظاہر کیا۔ 1927ء میں لاہور میں راجپال نامی ناشر نے ایک گستاخانہ کتاب شائع کی، جس پر غازی علم دین شہیدؒ نے اسے قتل کیا۔ عدالت میں انہوں نے اقرار جرم کیا اور پھانسی کی سزا پائی۔ یہ واقعہ برصغیر میں ناموس رسالت کے تحفظ کی ایک بڑی تحریک بن گیا اور مسلمانوں کے دلوں میں عشقِ رسول ﷺ کی حرارت کو مزید بڑھا گیا۔ اس واقعے کو مولانا محمد اسماعیل قریشی نے اپنی کتاب غازی علم دین شہید اور تحریک ختمِ نبوت میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

پاکستان کے قیام کے بعد بھی عوامی سطح پر مطالبہ رہا کہ گستاخیٔ رسول ﷺ کے خلاف سخت قانون بنایا جائے۔ 1974ء میں پارلیمنٹ نے قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دیا، جس کے بعد علما اور عوام نے حکومت سے مطالبہ کیا کہ ناموس رسالت کے تحفظ کے لیے مستقل قانون بنایا جائے۔

1980ء کی دہائی میں عوامی دباؤ اور علما کی تحریک کے نتیجے میں جنرل ضیاء الحق نے تعزیراتِ پاکستان میں دفعہ 295-C شامل کی۔ اس دفعہ کے مطابق:

"جو کوئی بذریعہ الفاظ، تحریر یا اشارہ، براہِ راست یا بالواسطہ، رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے، وہ سزائے موت یا عمر قید اور جرمانے کا مستحق ہوگا۔" (پاکستان پینل کوڈ، دفعہ 295-C، 1986)۔

بعد میں وفاقی شرعی عدالت نے 1991ء میں فیصلہ دیا کہ اس جرم کی سزا صرف سزائے موت ہے (PLD 1991 FSC 10)۔ اس فیصلے نے ناموس رسالت قانون کو مزید مضبوط کیا اور اسے پاکستان کے قانونی نظام میں ایک مستقل حیثیت دے دی۔

یوں ناموس رسالت قانون کا تاریخی پس منظر یہ واضح کرتا ہے کہ یہ قانون محض ایک حکومتی اقدام نہیں بلکہ فقہی روایت، عوامی تحریک اور علما کی مسلسل جدوجہد کا نتیجہ ہے۔ غازی علم دین شہیدؒ کے واقعے سے لے کر 1986ء میں دفعہ C-295 کے نفاذ اور 1991ء کے عدالتی فیصلے تک، مسلمانوں نے ہمیشہ ناموسِ رسالت ﷺ کے تحفظ کو اپنی اجتماعی ذمہ داری سمجھا اور اسے آئینی و قانونی بنیاد فراہم کی۔

دفعہ 295 اور اس کی ذیلی دفعات

پاکستانی قانون میں دفعہ 295 کا تعلق مذہبی جذبات اور مقدسات کے تحفظ سے ہے۔ اس کی ابتدا برطانوی دور کے "انڈین پینل کوڈ" (IPC) سے ہوئی، جہاں مذہبی مقامات کی بے حرمتی کو جرم قرار دیا گیا تھا۔ پاکستان نے اسی قانون کو اپنے تعزیراتِ پاکستان میں شامل کیا اور وقت کے ساتھ ساتھ اس میں مزید دفعات کا اضافہ کیا تاکہ مذہبی جذبات اور مقدسات کے تحفظ کو یقینی بنایا جا سکے۔

1927ء میں لاہور کے راجپال واقعے کے بعد عوامی دباؤ کے نتیجے میں دفعہ 295-A شامل کی گئی۔ اس کے مطابق کسی بھی مذہب کے مقدسات کی توہین یا عوامی جذبات کو مشتعل کرنے والی حرکت جرم ہے، جس کی سزا قید اور جرمانہ مقرر ہوئی۔ یہ دفعہ دراصل اس تاریخی پس منظر کا نتیجہ تھی جب غازی علم دین شہیدؒ نے گستاخِ رسول کو قتل کیا اور مسلمانوں نے مطالبہ کیا کہ قانون میں مذہبی جذبات کے تحفظ کو شامل کیا جائے۔

1982ء میں جنرل ضیاء الحق کے دور میں دفعہ 295-B شامل کی گئی، جس کے مطابق قرآنِ مجید کی دانستہ بے حرمتی کرنے والے کو عمر قید کی سزا دی جائے گی۔ یہ اضافہ اس وقت ہوا جب عوامی سطح پر قرآنِ مجید کی حرمت کے تحفظ کے لیے سخت قانون بنانے کا مطالبہ کیا گیا۔

1986ء میں اسی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے دفعہ 295-C نافذ کی گئی، جس کے تحت رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرنے والے کی سزا سزائے موت یا عمر قید اور جرمانہ مقرر کیا گیا۔ بعد ازاں وفاقی شرعی عدالت نے

1991ء میں فیصلہ دیا کہ اس جرم کی سزا صرف سزائے موت ہوگی (PLD 1991 FSC 10)۔

یوں دفعہ 295 اور اس کی ذیلی دفعات کا ارتقاء یہ ظاہر کرتا ہے کہ پاکستانی قانون نے مذہبی جذبات اور مقدسات کے تحفظ کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ یہ دفعات عوامی تحریکوں، فقہی روایت اور ریاستی ضرورت کے تحت وجود میں آئیں اور ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کو آئینی و قانونی بنیاد فراہم کرتی ہیں۔

گستاخیٔ رسول ﷺ کی قانونی تعریف

پاکستانی قانون میں گستاخیٔ رسول ﷺ کو ایک مخصوص اور سنگین جرم کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ تعزیراتِ پاکستان کی دفعہ 295-C کے مطابق:

"جو کوئی بذریعہ الفاظ، تحریر یا اشارہ، براہِ راست یا بالواسطہ، رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے، وہ سزائے موت یا عمر قید اور جرمانے کا مستحق ہوگا" (پاکستان پینل کوڈ، دفعہ 295-C، 1986)۔

اس قانونی تعریف میں چند اہم نکات شامل ہیں:

گستاخی صرف براہِ راست الفاظ تک محدود نہیں بلکہ تحریر، اشارہ یا کسی بھی بالواسطہ طریقے سے بھی ہو سکتی ہے۔

جرم کا دائرہ وسیع ہے، یعنی اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کی شان میں اہانت کرے، چاہے وہ زبانی ہو یا تحریری، اسے قانون کے تحت مجرم سمجھا جائے گا۔

اس تعریف میں "براہِ راست یا بالواسطہ" کی وضاحت اس لیے کی گئی تاکہ کسی بھی شکل میں اہانت کو نظرانداز نہ کیا جا سکے۔

فقہی اعتبار سے بھی یہی اصول موجود ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ "جو شخص رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے، وہ واجب القتل ہے" (فتاویٰ مالک، باب الحدود)۔ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الصارم المسلول علی شاتم

الرسول میں اس بات پر اجماع نقل کیا کہ شاتمِ رسول ﷺ کی سزا قتل ہے، خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

یوں پاکستانی قانون نے فقہی روایت کو آئینی اور قانونی شکل دی ہے۔ گستاخیٔ رسول ﷺ کی قانونی تعریف نہ صرف فقہائے اسلام کے اجماع پر مبنی ہے بلکہ عوامی تحریک اور ریاستی ضرورت کے نتیجے میں اسے تعزیراتِ پاکستان میں شامل کیا گیا۔ اس تعریف نے ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کو ایک واضح اور مضبوط قانونی بنیاد فراہم کی۔

سزا کی نوعیت اور تعزیرات

پاکستانی قانون میں گستاخیٔ رسول ﷺ کو سب سے سنگین جرم قرار دیا گیا ہے۔ دفعہ 295-C کے مطابق جو شخص رسول اللہ ﷺ کی شان میں اہانت کرے، وہ سزائے موت یا عمر قید اور جرمانے کا مستحق ہوگا۔ یہ دفعہ 1986ء میں جنرل ضیاء الحق کے دور میں نافذ کی گئی، اور بعد ازاں وفاقی شرعی عدالت نے 1991ء میں فیصلہ دیا کہ اس جرم کی سزا صرف سزائے موت ہوگی

(PLD 1991 FSC 10)۔ اس طرح قانون نے واضح کر دیا کہ اس جرم کے لیے کوئی دوسری سزا قابلِ قبول نہیں۔

فقہی اعتبار سے بھی یہی اصول موجود ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ "جو شخص رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے، وہ واجب القتل ہے" (فتاویٰ مالک، باب الحدود)۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا۔ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الصارم المسلول علی شاتم الرسول میں اس بات پر اجماع نقل کیا کہ شاتمِ رسول ﷺ کی سزا قتل ہے، خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

اسلامی قانون میں یہ سزا تعزیرات کے زمرے میں نہیں آتی بلکہ اسے حد کے قریب ترین تصور کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ جرم براہِ راست ایمان اور عقیدۂ ختمِ نبوت پر حملہ ہے۔ فقہائے اسلام نے اس بات پر زور دیا کہ اس جرم میں کسی قسم کی رعایت یا تخفیف نہیں دی جا سکتی۔

پاکستانی عدالتی نظام میں بھی اس جرم کو انتہائی سنگین سمجھا جاتا ہے۔ عدالتیں اس بات کی پابند ہیں کہ اگر جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو سزائے موت دی جائے۔ اس سلسلے میں کئی مقدمات میں عدالتوں نے سخت فیصلے دیے اور واضح کیا کہ ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کے لیے قانون کو پوری قوت کے ساتھ نافذ کیا جائے گا۔

یوں سزا کی نوعیت اور تعزیرات کا جائزہ یہ بتاتا ہے کہ ناموس رسالت قانون محض ایک قانونی شق نہیں بلکہ فقہی روایت، عوامی مطالبے اور ریاستی ضرورت کا امتزاج ہے۔ اس نے گستاخیٔ رسول ﷺ کو ناقابلِ معافی جرم قرار دیا اور اس کی سزا کو صرف اور صرف موت تک محدود کر دیا۔

عدالتوں میں مقدمات کی کارروائی

ناموس رسالت ﷺ کے مقدمات پاکستان کی عدالتی تاریخ میں نہایت اہم اور حساس نوعیت کے حامل ہیں۔ جب کسی شخص پر دفعہ 295-C کے تحت گستاخیٔ رسول ﷺ کا الزام لگتا ہے تو اس کی کارروائی عام مقدمات سے مختلف اور زیادہ سخت ہوتی ہے۔ عدالتیں اس بات کی پابند ہیں کہ اس جرم کو

انتہائی سنجیدگی سے دیکھیں، کیونکہ یہ براہِ راست عقیدۂ ختمِ نبوت اور ناموسِ رسالت ﷺ سے متعلق ہے۔

ابتدائی طور پر پولیس ایف آئی آر درج کرتی ہے، جس میں الزام کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ اس کے بعد ملزم کو گرفتار کر کے عدالت میں پیش کیا جاتا ہے۔ عدالتیں اس بات کو یقینی بناتی ہیں کہ مقدمے کی سماعت کے دوران گواہوں کے بیانات، ثبوت اور شواہد کو باریک بینی سے پرکھا جائے۔ فقہی اصول کے مطابق شاتمِ رسول ﷺ کے جرم میں کسی قسم کی رعایت یا تخفیف نہیں دی جا سکتی، لہٰذا عدالتیں اس معاملے میں سخت رویہ اختیار کرتی ہیں۔

پاکستانی عدالتی نظام میں کئی اہم مقدمات اس قانون کے تحت چلائے گئے۔ وفاقی شرعی عدالت نے 1991ء میں فیصلہ دیا کہ دفعہ 295-C کے تحت جرم ثابت ہونے پر سزا صرف سزائے موت ہوگی (PLD 1991 FSC 10)۔ اس فیصلے نے عدالتی کارروائی کو مزید واضح کر دیا اور عدالتوں کو پابند کیا کہ اگر جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو سزائے موت دی جائے۔

عدالتوں میں ان مقدمات کے دوران عوامی دباؤ بھی نمایاں ہوتا ہے۔ اکثر اوقات عدالت کے باہر عوامی اجتماعات اور مظاہرے ہوتے ہیں، جو اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ یہ مقدمات محض قانونی نہیں بلکہ عوامی جذبات سے بھی جڑے ہیں۔ اس دباؤ کے باوجود عدالتیں قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کرتی ہیں تاکہ انصاف کے تقاضے پورے ہوں۔

یوں عدالتوں میں مقدمات کی کارروائی یہ ظاہر کرتی ہے کہ ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کے لیے قانون نہ صرف سخت سزا مقرر کرتا ہے بلکہ عدالتی نظام کو بھی اس بات کا پابند بناتا ہے کہ وہ اس جرم کو انتہائی سنجیدگی اور باریک بینی سے دیکھے۔ یہ مقدمات پاکستان کی عدالتی تاریخ میں ایمان، قانون اور عوامی جذبات کے امتزاج کی ایک منفرد مثال ہیں۔

عوامی ردِ عمل اور تحریکیں

ناموس رسالت ﷺ کے قانون کے نفاذ اور اس کے پس منظر میں عوامی ردِ عمل ہمیشہ نہایت شدید اور جذباتی رہا ہے۔ برصغیر کی تاریخ میں جب بھی رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی ہوئی، عوام نے اپنی جانوں کا نذرانہ

پیش کر کے عشقِ رسول ﷺ کا ثبوت دیا۔ 1927ء میں لاہور کے راجپال واقعے کے بعد غازی علم دین شہیدؒ کی قربانی نے پورے برصغیر میں ایک عوامی تحریک کو جنم دیا۔ اس واقعے کو مولانا محمد اسماعیل قریشی نے اپنی کتاب غازی علم دین شہید اور تحریک ختمِ نبوت میں تفصیل سے بیان کیا ہے، جہاں وہ لکھتے ہیں:

"غازی علم دین کی قربانی نے مسلمانوں کے دلوں میں عشقِ رسول ﷺ کی آگ کو مزید بھڑکا دیا اور یہ واقعہ ناموس رسالت کے تحفظ کی ایک عظیم تحریک کا نقطۂ آغاز ثابت ہوا۔"

پاکستان کے قیام کے بعد بھی عوامی سطح پر یہی جذبات نمایاں رہے۔ 1974ء میں قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے کے فیصلے کے وقت ملک بھر میں عوامی مظاہرے اور تحریکیں چلیں۔ علما اور عوام نے حکومت پر دباؤ ڈالا کہ ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کے لیے مستقل قانون بنایا جائے۔ یہی دباؤ 1980ء کی دہائی میں جنرل ضیاء الحق کے دور میں دفعہ C-295 کے نفاذ کا سبب بنا۔

اس قانون کے نفاذ کے بعد بھی عوامی ردِ عمل ہر مقدمے میں نمایاں رہا۔ عدالتوں کے باہر اجتماعات، جلسے اور مظاہرے اس بات کی علامت ہیں کہ عوام ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کو اپنی اجتماعی ذمہ داری سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اپنی کتاب محاضراتِ قانون میں لکھتے ہیں کہ:

"پاکستان میں ناموس رسالت قانون عوامی دباؤ اور جذبات کا نتیجہ ہے، اور اس کے نفاذ نے ریاستی قانون کو عوامی ایمان کے ساتھ جوڑ دیا۔"

یوں عوامی ردِ عمل اور تحریکیں اس قانون کے وجود اور اس کے نفاذ کی اصل بنیاد ہیں۔ یہ قانون محض ریاستی اقدام نہیں بلکہ عوامی ایمان، عشقِ رسول ﷺ اور علما کی جدوجہد کا نتیجہ ہے، جس نے پاکستان میں ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کو آئینی و قانونی بنیاد فراہم کی۔

علما کا موقف اور شرعی دلائل

ناموس رسالت ﷺ کے قانون کے بارے میں علما کا موقف ہمیشہ واضح اور سخت رہا ہے۔ فقہائے اسلام نے اس مسئلے پر صدیوں سے اجماع نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی ناقابلِ برداشت جرم ہے اور اس کی سزا قتل ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا: "جو شخص رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے، وہ واجب القتل ہے" (فتاویٰ مالک، باب الحدود، ص 72)۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا کہ شاتمِ رسول ﷺ کو قتل کیا جائے، خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

ابن تیمیہ نے اپنی مشہور کتاب الصارم المسلول علی شاتم الرسول میں اس مسئلے پر تفصیلی دلائل دیے اور امتِ مسلمہ کے اجماع کو بیان کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

"وقد اتفق العلماء على أن من سبّ النبي ﷺ من المسلمين فإنه يقتل، وكذلك من سبّه من الكفار" (ابن تیمیہ، الصارم المسلول، ص 35)۔

یعنی علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کوئی مسلمان یا کافر رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے تو اسے قتل کیا جائے۔

برصغیر کے علما نے بھی اسی موقف کو اختیار کیا۔ فتاویٰ عالمگیری میں درج ہے کہ "سبّ النبی ﷺ کی سزا قتل ہے" (جلد دوم، ص 190)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ برصغیر کے فقہی نظام میں ناموس رسالت کے تحفظ کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔

پاکستان کے قیام کے بعد علما نے عوامی تحریکوں کے ذریعے حکومت پر دباؤ ڈالا کہ ناموس رسالت ﷺ کے تحفظ کے لیے مستقل قانون بنایا جائے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اپنی کتاب محاضراتِ قانون میں لکھتے ہیں:

"پاکستان میں ناموس رسالت قانون علما کے مسلسل دباؤ اور عوامی مطالبے کا نتیجہ ہے، اور اس کے نفاذ نے فقہی روایت کو آئینی شکل دی" (محاضراتِ قانون، جلد دوم، ص 214)۔

یوں علما کا موقف اور شرعی دلائل یہ واضح کرتے ہیں کہ ناموس رسالت ﷺ کا تحفظ محض ایک قانونی تقاضا نہیں بلکہ ایمان اور فقہ کا لازمی حصہ

ہے۔ فقہائے اسلام کے اجماع، برصغیر کی فقہی روایت اور پاکستان کے علما کی جدوجہد نے اس قانون کو وجود بخشا اور اسے آئینی و قانونی بنیاد فراہم کی۔

بین الاقوامی تنقید اور انسانی حقوق کا پہلو

ناموس رسالت ﷺ کے قانون پر پاکستان کے اندر عوامی سطح پر شدید حمایت موجود ہے، لیکن بین الاقوامی سطح پر اس قانون کو اکثر انسانی حقوق کے تناظر میں تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ مغربی ممالک اور عالمی تنظیمیں یہ موقف اختیار کرتی ہیں کہ یہ قانون آزادیٔ اظہار کے حق کے خلاف ہے اور اس کے غلط استعمال کے امکانات موجود ہیں۔

انسانی حقوق کی تنظیم Amnesty International نے اپنی رپورٹ (1994ء، ص 57) میں کہا کہ:

"پاکستان میں توہینِ رسالت کے قوانین کا استعمال بعض اوقات ذاتی دشمنی اور انتقامی کارروائیوں کے لیے کیا جاتا ہے، جس سے انصاف کے تقاضے متاثر ہوتے ہیں۔"

اسی طرح Human Rights Watch نے اپنی رپورٹ (2001ء، ص 112) میں بیان کیا کہ ناموس رسالت قانون کے تحت درج مقدمات میں اکثر ملزمان کو طویل عرصے تک مقدمات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بعض اوقات ان پر حملے بھی کیے جاتے ہیں۔

تاہم پاکستانی علما اور عوامی حلقے اس تنقید کو مسترد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ناموس رسالت ﷺ کا تحفظ ایمان کا لازمی حصہ ہے اور اس قانون کو ختم کرنے یا نرم کرنے کا کوئی تصور نہیں۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اپنی کتاب محاضراتِ قانون (جلد دوم، ص 220) میں لکھتے ہیں:

"بین الاقوامی سطح پر تنقید کے باوجود پاکستان میں ناموس رسالت قانون عوامی ایمان اور فقہی روایت کا حصہ ہے، اور اس کے نفاذ کو ختم کرنا یا کمزور کرنا ممکن نہیں۔"

یوں بین الاقوامی تنقید اور انسانی حقوق کے پہلو کو دیکھنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جہاں مغربی دنیا اسے آزادیٔ اظہار کے خلاف سمجھتی ہے، وہاں پاکستان میں اسے ایمان اور عقیدے کا لازمی تقاضا مانا جاتا ہے۔ یہ قانون دراصل دو مختلف تہذیبی اور فکری زاویوں کے درمیان ایک بنیادی اختلاف کی علامت ہے۔

سیاسی استعمال اور ریاستی پالیسی

ناموس رسالت ﷺ کا قانون پاکستان میں محض ایک فقہی یا عوامی مطالبے کا نتیجہ نہیں بلکہ ریاستی پالیسی اور سیاسی استعمال کا بھی حصہ رہا ہے۔ 1980ء کی دہائی میں جنرل ضیاء الحق کے دور میں اس قانون کو نافذ کیا گیا، اور اس وقت حکومت نے اسے اپنی اسلامائزیشن پالیسی کا مرکزی ستون بنایا۔ اس اقدام نے عوامی جذبات کو مطمئن کیا اور حکومت کو مذہبی حلقوں کی حمایت حاصل ہوئی۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اپنی کتاب محاضراتِ قانون (جلد دوم، ص 230) میں لکھتے ہیں:

"دفعہ 295-C کا نفاذ محض فقہی روایت کا تسلسل نہیں بلکہ ریاستی پالیسی کا حصہ تھا، جس کے ذریعے حکومت نے عوامی جذبات کو اپنے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی۔"

بعد کے ادوار میں بھی یہ قانون سیاسی طور پر استعمال ہوتا رہا۔ مختلف حکومتوں نے عوامی دباؤ یا مذہبی حلقوں کی حمایت حاصل کرنے کے لیے اس قانون کو اپنی پالیسیوں میں نمایاں رکھا۔ بعض اوقات سیاسی جماعتیں اس قانون کے تحفظ کو اپنے منشور کا حصہ بناتی ہیں تاکہ عوامی اعتماد حاصل کر سکیں۔

ریاستی سطح پر اس قانون کو آئینی اور قانونی حیثیت دینے کے بعد حکومتیں اس کے نفاذ کو اپنی ذمہ داری سمجھتی ہیں۔ تاہم ناقدین کا کہنا ہے کہ بعض اوقات اس قانون کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کے ذریعے عوامی جذبات کو ابھارا جاتا ہے۔ اس پہلو کو سمجھنا ضروری ہے کہ ناموس رسالت ﷺ کا قانون پاکستان میں صرف مذہبی یا فقہی بنیاد پر نہیں بلکہ ریاستی پالیسی اور سیاسی حکمتِ عملی کا بھی حصہ ہے۔

یوں سیاسی استعمال اور ریاستی پالیسی کا جائزہ یہ واضح کرتا ہے کہ ناموس رسالت ﷺ کا قانون پاکستان میں ایمان، فقہ، عوامی تحریک اور ریاستی ضرورت کے امتزاج سے وجود میں آیا، اور اس کے نفاذ نے ریاست کو عوامی جذبات کے ساتھ جوڑنے میں اہم کردار ادا کیا۔

غلط استعمال کے خدشات اور مثالیں

ناموس رسالت ﷺ کا قانون اگرچہ ایمان اور فقہی روایت کا لازمی حصہ ہے، لیکن اس کے غلط استعمال کے خدشات ہمیشہ موجود رہے ہیں۔ بعض اوقات یہ قانون ذاتی دشمنی، زمین یا جائیداد کے جھگڑوں، یا سماجی تنازعات میں بطور ہتھیار استعمال کیا گیا۔ انسانی حقوق کی تنظیم Amnesty International نے اپنی رپورٹ (1994ء، ص 59) میں اس بات کی نشاندہی کی کہ بعض مقدمات میں ملزمان پر جھوٹے الزامات لگائے گئے تاکہ انہیں ذاتی یا معاشرتی طور پر نقصان پہنچایا جا سکے۔

پاکستانی عدالتی تاریخ میں کئی مثالیں موجود ہیں جہاں عدالتوں نے شواہد کی کمی یا جھوٹے الزامات کے باعث ملزمان کو بری کیا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اپنی کتاب محاضراتِ قانون (جلد دوم، ص 236) میں لکھتے ہیں:

"ناموس رسالت قانون کے تحت درج مقدمات میں عدالتوں کو اکثر اس بات کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ الزام ذاتی دشمنی یا انتقامی کارروائی کے نتیجے میں لگایا گیا ہو، اس لیے عدالتی نظام کو نہایت باریک بینی سے شواہد کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔"

اس قانون کے غلط استعمال کے خدشات کے باوجود عوامی سطح پر اس کی حمایت برقرار ہے، کیونکہ عوام اسے ایمان اور عقیدے کا لازمی تقاضا سمجھتے ہیں۔ تاہم علما اور قانونی ماہرین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ عدالتوں کو اس قانون کے نفاذ میں نہایت احتیاط برتنی چاہیے تاکہ کسی بے گناہ کو سزا نہ دی جائے۔

یوں غلط استعمال کے خدشات اور مثالیں اس حقیقت کو واضح کرتی ہیں کہ ناموس رسالت ﷺ کا قانون اپنی اصل میں ایمان اور فقہ کا حصہ ہے، لیکن اس کے نفاذ میں عدالتی احتیاط اور شفافیت نہایت ضروری ہے تاکہ یہ قانون اپنی روح کے مطابق نافذ ہو اور کسی بے گناہ کو نقصان نہ پہنچے

قانون کے نفاذ میں مشکلات

ناموس رسالت ﷺ کے قانون کے نفاذ میں جہاں عوامی حمایت اور عدالتی توجہ موجود ہے، وہیں اس کے عملی اطلاق میں کئی پیچیدگیاں اور مشکلات بھی سامنے آتی ہیں۔ ان میں سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس قانون کے تحت درج مقدمات میں اکثر شواہد کی نوعیت کمزور، مبہم یا غیر مصدقہ ہوتی ہے، جس سے عدالتی کارروائی پیچیدہ ہو جاتی ہے۔

عدالتوں کو اس بات کا سامنا رہتا ہے کہ آیا الزام واقعی درست ہے یا کسی ذاتی عناد یا جذباتی کیفیت میں لگایا گیا ہے۔ بعض اوقات پولیس کی تفتیشی رپورٹیں ناقص ہوتی ہیں، اور گواہوں کے بیانات میں تضاد پایا جاتا ہے۔ اس

کے باوجود، عوامی دباؤ اور جذباتی فضا کے باعث بعض اوقات مقدمات کو غیر معمولی سنجیدگی سے لیا جاتا ہے، جس سے عدالتی آزادی متاثر ہو سکتی ہے۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے محاضراتِ قانون (جلد دوم، ص 239) میں لکھتے ہیں:

"ناموس رسالت قانون کے نفاذ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ بعض اوقات اس کا اطلاق جذباتی ماحول میں ہوتا ہے، جہاں عدالتی نظام کو آزادانہ فیصلہ کرنے میں مشکلات پیش آتی ہیں۔"

مزید برآں، بعض مقدمات میں ملزمان کو عدالتی فیصلے سے پہلے ہی عوامی تشدد یا ماورائے عدالت کارروائیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جو نہ صرف قانون کی عملداری کو متاثر کرتا ہے بلکہ ریاستی اداروں کی ساکھ کو بھی نقصان پہنچاتا ہے۔

قانونی ماہرین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس قانون کے نفاذ کے لیے ایک ایسا نظام وضع کیا جائے جو شفاف، منصفانہ اور ثبوت پر مبنی ہو۔ اس میں تفتیشی اداروں کی تربیت، گواہوں کے تحفظ، اور عدالتی عمل کی غیر جانب داری کو یقینی بنانا ضروری ہے تاکہ قانون کا غلط استعمال روکا جا سکے اور اس کی اصل روح کے مطابق نفاذ ممکن ہو۔

یوں قانون کے نفاذ میں موجود مشکلات اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ اگرچہ ناموس رسالت ﷺ کا قانون ایمان اور عقیدے کا مظہر ہے، لیکن اس کے عملی اطلاق میں عدالتی احتیاط، ادارہ جاتی شفافیت اور عوامی شعور کی ضرورت ناگزیر ہے۔

ناموس رسالت قانون اور دیگر اسلامی قوانین کا تعلق

ناموس رسالت ﷺ کا قانون پاکستان کے قانونی نظام میں تنہا نہیں بلکہ یہ اسلامی قانون کے ایک وسیع تر نظام کا حصہ ہے، جس میں توہینِ انبیاء، توہینِ قرآن، ارتداد، اور دیگر مقدسات کی حرمت سے متعلق احکام شامل ہیں۔ ان تمام قوانین کا مقصد اسلامی معاشرتی اقدار، عقائد اور دینی شعائر کا تحفظ ہے۔

فقہی اعتبار سے، ناموس رسالت ﷺ کا تحفظ اسلامی قانون کے اس اصول پر مبنی ہے جسے "حفظ الدین" (دین کا تحفظ) کہا جاتا ہے، جو مقاصدِ شریعت (مقاصد الشریعہ) میں سے ایک بنیادی مقصد ہے۔ امام شاطبیؒ اپنی کتاب الموافقات (جلد 2، ص 8) میں لکھتے ہیں:

"مقاصدِ شریعت میں سب سے پہلا اور اعلیٰ مقصد دین کا تحفظ ہے، اور اس کے لیے اگر جان، مال یا آزادی کی قربانی بھی دینی پڑے تو وہ شریعت کے مزاج کے عین مطابق ہے۔"

اسی اصول کے تحت، اسلامی فقہ میں توہینِ انبیاء، توہینِ قرآن، اور ارتداد جیسے جرائم کے لیے سخت سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ ناموس رسالت ﷺ کا قانون ان ہی اصولوں کا تسلسل ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ کی حرمت کو قانونی تحفظ دیا گیا ہے۔

پاکستانی قانون میں دفعہ B-295 (توہینِ قرآن) اور دفعہ 298 (مذہبی جذبات کو مجروح کرنا) بھی اسی دائرۂ کار میں آتی ہیں۔ ان دفعات کا مقصد معاشرے میں مذہبی ہم آہنگی کو قائم رکھنا اور اسلامی اقدار کی حرمت کو یقینی بنانا ہے۔

ڈاکٹر محمد طاہر منصوری اپنی کتاب اسلامی قانون اور پاکستان کا قانونی نظام (ص 174) میں لکھتے ہیں:

"ناموس رسالت قانون کو دیگر اسلامی قوانین سے الگ نہیں دیکھا جا سکتا، کیونکہ یہ سب قوانین ایک ہی دینی و اخلاقی نظام کے اجزاء ہیں، جن کا مقصد معاشرے میں دینی شعائر کا تحفظ ہے۔"

یوں ناموس رسالت ﷺ کا قانون نہ صرف ایک مخصوص جرم کی سزا کا تعین کرتا ہے بلکہ اسلامی قانون کے اس جامع نظام کا حصہ ہے جو دین، جان، عقل، نسل اور مال کے تحفظ پر مبنی ہے۔ اس کا تعلق فقہی اصولوں، مقاصدِ شریعت، اور ریاستی قانون سازی کے اس دائرے سے ہے جو اسلامی معاشرتی ڈھانچے کو محفوظ رکھنے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔

مستقبل کے امکانات اور اصلاحی تجاویز

ناموس رسالت ﷺ کا قانون پاکستان میں ایمان، فقہ اور عوامی جذبات کا مظہر ہے، لیکن اس کے مستقبل کے حوالے سے کئی پہلو زیرِ بحث ہیں۔ ایک طرف عوامی سطح پر اس قانون کی مکمل حمایت موجود ہے اور اسے کسی بھی صورت میں ختم کرنے کا تصور نہیں کیا جاتا، دوسری طرف قانونی ماہرین اور انسانی حقوق کے حلقے اس کے نفاذ میں اصلاحات کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔

اصلاحی تجاویز میں سب سے اہم یہ ہے کہ اس قانون کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے عدالتی اور تفتیشی نظام کو مزید مضبوط بنایا جائے۔ گواہوں کے تحفظ، شفاف تحقیقات، اور مقدمات کی فوری سماعت کو یقینی بنایا جائے تاکہ کسی بے گناہ کو نقصان نہ پہنچے۔ ڈاکٹر محمد طاہر منصوری اپنی کتاب اسلامی قانون اور پاکستان کا قانونی نظام (ص 182) میں لکھتے ہیں:

"ناموس رسالت قانون کے مستقبل کا انحصار اس بات پر ہے کہ ریاست اس کے نفاذ کو شفاف اور منصفانہ بنائے، تاکہ یہ قانون اپنی اصل روح کے مطابق نافذ ہو اور کسی بے گناہ کو سزا نہ ملے۔"

مزید برآں، بعض علما اور قانونی ماہرین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس قانون کو اسلامی فقہ کے اصولوں کے مطابق مزید واضح کیا جائے، تاکہ عدالتوں کو فیصلہ کرنے میں آسانی ہو اور کسی قسم کی ابہام باقی نہ رہے۔ بین الاقوامی سطح پر بھی پاکستان کو اس قانون کے بارے میں تنقید کا سامنا ہے، لہٰذا اصلاحی تجاویز میں یہ پہلو بھی شامل ہے کہ ریاست اس قانون کے دفاع کو علمی اور فقہی دلائل کے ساتھ پیش کرے۔

یوں مستقبل کے امکانات اور اصلاحی تجاویز یہ واضح کرتے ہیں کہ ناموس رسالت ﷺ کا قانون اپنی اصل میں ناقابلِ تنسیخ ہے، لیکن اس کے نفاذ کو مزید شفاف، منصفانہ اور فقہی اصولوں کے مطابق بنانے کی ضرورت ہے۔ اس طرح یہ قانون نہ صرف ایمان اور فقہ کا مظہر رہے گا بلکہ عدالتی انصاف اور ریاستی عملداری کا بھی ضامن بنے گا۔

فصل 5: غیرت کے نام پر قتل

اسلامی فقہ اور غیرت کے نام پر قتل کا حکم

اسلامی فقہ میں غیرت کو ایک فطری جذبہ مانا گیا ہے، لیکن اس جذبے کو قتل یا ظلم کے جواز کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ قرآنِ مجید میں واضح حکم ہے:

"وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ" (الأنعام: 151)

یعنی "اس جان کو قتل نہ کرو جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے، مگر حق کے ساتھ۔"

فقہائے اسلام نے اس اصول کی بنیاد پر غیرت کے نام پر قتل کو قتلِ عمد شمار کیا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی، بہن یا کسی عورت کو محض شک یا الزام کی بنیاد پر قتل کرے تو یہ شریعت میں جائز نہیں بلکہ قصاص لازم ہوگا۔ فتاویٰ عالمگیری (جلد دوم، ص 210) میں درج ہے:

"اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو زنا کے الزام پر بغیر شرعی ثبوت کے قتل کرے تو یہ قتلِ عمد ہے اور اس پر قصاص واجب ہوگا۔"

مذاہبِ اربعہ کے فقہا نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے کہ غیرت کے نام پر قتل کو کسی صورت جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ فقہ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی سب کے نزدیک یہ قتلِ عمد ہے اور اس پر قصاص واجب ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے واضح طور پر کہا کہ بغیر شرعی ثبوت کے قتل کرنا ظلم ہے اور اس کی سزا قصاص ہے۔

اسلامی فقہ کا اجماعی موقف یہ ہے کہ غیرت کے نام پر قتل کو کسی صورت شرعی جواز حاصل نہیں۔ یہ جرم نہ صرف قانونی بلکہ شرعی اعتبار سے بھی ناجائز اور حرام ہے۔ اسلام غیرت کو ایمان کا حصہ ضرور مانتا ہے، لیکن اس جذبے کو قتل یا ظلم کے جواز کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ یوں غیرت کے نام پر قتل کو فقہائے اسلام نے قتلِ عمد شمار کیا ہے اور اس پر قصاص واجب ہے۔

پاکستان میں غیرت کے نام پر قتل کے مشہور مقدمات اور عدالتی رویہ

پاکستانی معاشرت میں غیرت کے نام پر قتل کے کئی مشہور مقدمات سامنے آئے ہیں جنہوں نے نہ صرف عوامی سطح پر بحث کو جنم دیا بلکہ عدالتی نظام کو بھی چیلنج کیا۔ یہ مقدمات اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ غیرت کے نام پر قتل کو بعض حلقوں میں سماجی طور پر قابلِ فہم سمجھا جاتا ہے، لیکن ریاستی قانون اسے قتلِ عمد شمار کرتا ہے۔

1999ء میں لاہور میں ایک مشہور مقدمہ سامنے آیا جس میں ایک نوجوان لڑکی کو پسند کی شادی کرنے پر قتل کر دیا گیا۔ عدالت نے اس مقدمے کو قتلِ عمد قرار دیا اور ملزم کو قصاص کی سزا سنائی۔ اس فیصلے نے واضح کیا کہ غیرت کے نام پر قتل کو کسی صورت قانونی جواز حاصل نہیں۔

اسی طرح 2016ء میں قندیل بلوچ کے قتل نے پورے ملک میں غیرت کے نام پر قتل کے مسئلے کو دوبارہ اجاگر کیا۔ اس مقدمے میں عدالت نے ملزم کو عمر قید کی سزا سنائی اور یہ فیصلہ اس بات کا ثبوت تھا کہ غیرت کے نام پر قتل کو پاکستانی عدلیہ کسی صورت برداشت نہیں کرتی۔

عدالتی رویہ عمومی طور پر یہی رہا ہے کہ غیرت کے نام پر قتل کو قتلِ عمد شمار کیا جائے اور اس پر قصاص یا سخت تعزیرات نافذ کی جائیں۔ تاہم بعض مقدمات میں سماجی دباؤ، گواہوں کی کمی، یا صلح کے نام پر فیصلے کو کمزور کر دیا گیا، جس سے عدالتی نظام پر تنقید بھی ہوئی۔

ڈاکٹر محمد طاہر منصوری اپنی کتاب اسلامی قانون اور پاکستان کا قانونی نظام (ص 188) میں لکھتے ہیں:

"پاکستانی عدالتوں نے غیرت کے نام پر قتل کے مقدمات میں عمومی طور پر سخت رویہ اختیار کیا ہے، لیکن بعض اوقات سماجی دباؤ اور صلح کے نام پر فیصلے کمزور پڑ جاتے ہیں، جس سے قانون کی اصل روح متاثر ہوتی ہے۔"

یوں پاکستان میں غیرت کے نام پر قتل کے مشہور مقدمات اور عدالتی رویہ یہ واضح کرتے ہیں کہ ریاستی قانون اس جرم کو قتلِ عمد شمار کرتا ہے، لیکن اس کے نفاذ میں سماجی دباؤ اور عدالتی کمزوریاں بعض اوقات رکاوٹ بنتی ہیں۔ یہ مقدمات اس بات کی علامت ہیں کہ غیرت کے نام پر قتل کو ختم کرنے کے

لیے صرف قانون ہی نہیں بلکہ سماجی شعور اور عدالتی آزادی بھی ضروری ہے۔

تعزیراتِ پاکستان میں غیرت کے نام پر قتل سے متعلق دفعا

پاکستانی قانون میں غیرت کے نام پر قتل کو قتلِ عمد شمار کیا گیا ہے اور اس کے لیے تعزیراتِ پاکستان میں واضح دفعات موجود ہیں۔ دفعہ 302 کے تحت قتلِ عمد کی سزا قصاص یا عمر قید ہے، اور غیرت کے نام پر قتل کو اسی زمرے میں رکھا گیا ہے۔

2004ء میں پارلیمنٹ نے ایک اہم ترمیم منظور کی جس کے تحت غیرت کے نام پر قتل کو کسی صورت "جائز قتل" یا "قابلِ معافی جرم" قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس ترمیم کے بعد اگر کوئی شخص غیرت کے نام پر قتل کرے تو اسے قتلِ عمد کے طور پر ہی سزا دی جائے گی۔

2016ء میں ایک اور بڑی قانونی اصلاح کی گئی جسے "Anti-Honor Killing Laws (Criminal Amendment Bill)" کہا جاتا ہے۔ اس قانون کے تحت غیرت کے نام پر قتل کے مقدمات میں صلح یا معافی کی

گنجائش ختم کر دی گئی۔ یعنی اگر مقتول کے ورثا قاتل کو معاف بھی کر دیں تو عدالت قاتل کو سزا دینے کی پابند ہوگی۔ اس ترمیم کا مقصد یہ تھا کہ غیرت کے نام پر قتل کو کسی صورت قانونی جواز نہ مل سکے۔

عدالتوں نے بھی بارہا اپنے فیصلوں میں یہ واضح کیا ہے کہ غیرت کے نام پر قتل کو کسی صورت "جائز قتل" نہیں کہا جا سکتا۔ سپریم کورٹ نے 2019ء کے ایک فیصلے میں کہا:

"غیرت کے نام پر قتل دراصل قتلِ عمد ہے اور اس پر قصاص یا تعزیرات کے مطابق سزا دی جائے گی۔"

یوں تعزیراتِ پاکستان میں غیرت کے نام پر قتل کے حوالے سے دفعات یہ واضح کرتی ہیں کہ یہ جرم کسی صورت قابلِ جواز نہیں، بلکہ قتلِ عمد ہے جس پر سخت سزا لازم ہے۔ قانونی اصلاحات اور عدالتی فیصلے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ریاست اس جرم کو ختم کرنے کے لیے سنجیدہ ہے اور اس کے لیے قانون کو مزید سخت بنایا گیا ہے۔

غیرت کے نام پر قتل کو پاکستان میں عوامی سطح پر بعض حلقوں میں سماجی طور پر قابلِ فہم سمجھا جاتا ہے، لیکن بین الاقوامی سطح پر اسے انسانی حقوق کی سنگین خلاف ورزی قرار دیا جاتا ہے۔ عالمی ادارے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ جرم عورتوں کے بنیادی حقوق، زندگی کے حق، اور مساوات کے اصول کے خلاف ہے۔

Amnesty International نے اپنی رپورٹ (1999ء، ص 72) میں کہا:

"غیرت کے نام پر قتل دراصل عورتوں کے خلاف صنفی امتیاز اور تشدد کی ایک شکل ہے، جسے کسی بھی مذہبی یا قانونی جواز کے تحت درست نہیں کہا جا سکتا۔"

اسی طرح Human Rights Watch نے اپنی رپورٹ (2001ء، ص 115) میں بیان کیا کہ غیرت کے نام پر قتل کے مقدمات میں اکثر ملزمان کو سماجی دباؤ یا صلح کے نام پر سزا سے بچا لیا جاتا ہے، جس سے انصاف کے تقاضے متاثر ہوتے ہیں۔

بین الاقوامی قوانین کے مطابق، غیرت کے نام پر قتل کو "gender-based violence" یعنی صنفی بنیاد پر تشدد کی ایک شکل سمجھا جاتا ہے۔ اقوامِ متحدہ کے Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) کے تحت ریاستوں پر لازم ہے کہ وہ عورتوں کے خلاف ہر قسم کے تشدد کو روکیں اور اس کے مرتکبین کو سزا دیں۔

پاکستانی سماجی محققین بھی اس جرم کو معاشرتی بگاڑ اور صنفی امتیاز کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر فرحت ہاشمی اپنی تحقیق پاکستانی معاشرت اور غیرت کے نام پر قتل (ص 53) میں لکھتی ہیں:

"یہ جرم دراصل سماجی دباؤ اور صنفی عدم مساوات کا نتیجہ ہے، جسے مذہب کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی جاتی ہے، حالانکہ شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی۔"

یوں انسانی حقوق، بین الاقوامی قوانین اور سماجی تنقید یہ واضح کرتے ہیں کہ غیرت کے نام پر قتل کو کسی صورت جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ جرم نہ

صرف شرعی اور قانونی اعتبار سے ناجائز ہے بلکہ عالمی سطح پر انسانی حقوق کی سنگین خلاف ورزی بھی ہے۔

باب دوم: عائلی قانون

فصل اول: شادی

فصل دوم: طلاق

فصل سوم: خلع

فصل چہارم: ولدیت و قانونی حیثیت

فصل اول: شادی

شادی کا شرعی و قانونی تصور

اسلامی شریعت میں شادی کو محض ایک سماجی تعلق نہیں بلکہ ایک مقدس اور شرعی فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ قرآنِ مجید میں نکاح کو سکون، محبت اور رحمت کا ذریعہ بتایا گیا ہے:

"وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً" (الروم: 21)

یہ آیت اس بات کو واضح کرتی ہے کہ شادی کا مقصد محض جسمانی یا سماجی تعلق نہیں بلکہ سکونِ قلب، محبت اور رحمت کا قیام ہے۔

فقہی اعتبار سے شادی ایک عقد (معاہدہ) ہے جس کے ذریعے مرد اور عورت ایک دوسرے کے ساتھ زندگی گزارنے کے لیے شرعی طور پر جُڑتے ہیں۔ اس

عقد کے بنیادی مقاصد میں نسل کی بقا، عفت و پاکدامنی کا تحفظ، اور خاندان کی تشکیل شامل ہیں۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي" (سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح)

یہ حدیث نکاح کو سنتِ نبوی قرار دیتی ہے اور اس کی اہمیت کو عبادت کے درجے تک لے جاتی ہے۔

پاکستانی قانونی نظام میں بھی شادی کو ایک باقاعدہ قانونی معاہدہ سمجھا جاتا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت نکاح کی رجسٹریشن لازمی قرار دی گئی ہے تاکہ شادی کو قانونی تحفظ حاصل ہو اور عورت کے حقوق محفوظ رہیں۔

یوں شادی کا شرعی و قانونی تصور یہ واضح کرتا ہے کہ نکاح نہ صرف ایک عبادت اور سنت ہے بلکہ ایک قانونی معاہدہ بھی ہے، جس کے ذریعے خاندان کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور معاشرتی نظام کو استحکام ملتا ہے۔ یہ تصور شادی کو محض ذاتی تعلق نہیں بلکہ ایک اجتماعی ذمہ داری اور دینی فریضہ بناتا ہے۔

مہر اور گواہوں کی حیثیت

اسلامی شریعت میں نکاح کے وقت مہر اور گواہوں کی موجودگی کو بنیادی شرائط میں شمار کیا گیا ہے۔ مہر عورت کا شرعی حق ہے، اور نکاح کے وقت اس کا تعین ضروری ہے۔ قرآنِ مجید میں اس کی تاکید کی گئی ہے:

"وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً" (النساء: 4)

یہ آیت واضح کرتی ہے کہ مہر عورت کو خوش دلی کے ساتھ دیا جائے اور یہ اس کا لازمی حق ہے۔ فقہائے اسلام کے نزدیک مہر کی مقدار متعین کرنا ضروری ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اور یہ نکاح کے معاہدے کا حصہ ہے۔

گواہوں کی حیثیت بھی نکاح کے صحیح ہونے کے لیے لازمی ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ" (سنن ابی داؤد، کتاب النکاح)

اس حدیث سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ نکاح کے وقت کم از کم دو عاقل و بالغ مسلمان گواہوں کی موجودگی ضروری ہے تاکہ نکاح کو سماجی اور شرعی اعتبار سے معتبر بنایا جا سکے۔ گواہوں کی موجودگی نکاح کو خفیہ رکھنے سے روکتی ہے اور اس کو ایک اجتماعی اور قانونی معاہدہ بناتی ہے۔

پاکستانی قانون میں بھی مہر اور گواہوں کی شرط کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت نکاح نامہ میں مہر کی تفصیل درج کرنا ضروری ہے اور نکاح کے وقت گواہوں کے دستخط بھی لازمی ہیں۔ اس طرح مہر اور گواہوں کی حیثیت نکاح کو شرعی اور قانونی دونوں سطحوں پر مضبوط بناتی ہے۔

نکاح نامہ اور رجسٹریشن

اسلامی شریعت میں نکاح کو ایک باقاعدہ عقد (معاہدہ) قرار دیا گیا ہے، اور اس معاہدے کو محفوظ کرنے کے لیے نکاح نامہ کی حیثیت بنیادی ہے۔ نکاح نامہ دراصل ایک دستاویزی ثبوت ہے جس میں نکاح کے تمام شرائط، مہر کی

مقدار، گواہوں کے نام، اور فریقین کی رضامندی درج کی جاتی ہے۔ اس کی موجودگی نکاح کو نہ صرف شرعی بلکہ قانونی طور پر بھی مضبوط کرتی ہے۔

پاکستانی قانون کے تحت مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء میں نکاح نامہ کی رجسٹریشن کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ اس قانون کے مطابق نکاح رجسٹرار کے سامنے درج کیا جاتا ہے اور اس کی باقاعدہ اندراجی کاپی محفوظ کی جاتی ہے۔ اس عمل کا مقصد یہ ہے کہ نکاح کو قانونی تحفظ حاصل ہو اور عورت کے حقوق مثلاً مہر، نان و نفقہ اور وراثت محفوظ رہیں۔

فقہی اعتبار سے نکاح نامہ کا اصل مقصد نکاح کو خفیہ رکھنے سے روکنا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"أَعْلِنُوا هَذَا النِّكَاحَ" (مسند احمد، کتاب النکاح)

یعنی "اس نکاح کو ظاہر کرو۔" اس حدیث سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ نکاح کو خفیہ رکھنا درست نہیں بلکہ اسے ظاہر کرنا چاہیے تاکہ معاشرتی سطح پر اس کا اعتبار قائم ہو۔

یوں نکاح نامہ اور رجسٹریشن نکاح کو شرعی اور قانونی دونوں سطحوں پر مضبوط بناتے ہیں۔ یہ عورت کے حقوق کے تحفظ، خاندان کی قانونی حیثیت، اور معاشرتی نظام کے استحکام کے لیے لازمی ہیں۔

نکاح میں رضامندی اور ولی کا کردار

اسلامی شریعت میں نکاح کے صحیح ہونے کے لیے مرد و عورت دونوں کی رضامندی بنیادی شرط ہے۔ نکاح کو زبردستی یا دباؤ کے تحت انجام دینا جائز نہیں۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ" (صحیح بخاری، کتاب النکاح)

یعنی بیوہ عورت کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، اور کنواری لڑکی کا نکاح اس کی رضا مندی کے بغیر نہ کیا جائے۔ اس حدیث سے یہ اصول واضح ہوتا ہے کہ نکاح میں عورت کی رضامندی لازمی ہے۔

فقہائے اسلام نے ولی کے کردار کو بھی نکاح کے تحفظ اور عورت کے حق میں معاون قرار دیا ہے۔ فقہ حنفی کے مطابق اگر عورت بالغ اور عاقل ہے تو وہ خود نکاح کرنے کی اہل ہے، لیکن ولی کی موجودگی کو بہتر اور مستحسن سمجھا گیا ہے تاکہ نکاح کے وقت اس کے حقوق محفوظ رہیں۔ فقہ شافعی اور حنبلی میں ولی کی موجودگی کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے۔

قرآنِ مجید میں بھی ولی کے کردار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

"فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ" (النساء: 25)

یعنی نکاح ان کے اہل (ولی) کی اجازت سے کرو۔ اس آیت سے فقہائے اسلام نے یہ اصول اخذ کیا کہ ولی نکاح کے وقت عورت کے حق اور عزت کے تحفظ کے لیے شریک ہوتا ہے۔

پاکستانی قانون میں بھی نکاح کے وقت عورت کی رضامندی کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ نکاح نامہ میں عورت کے دستخط اور اس کی رضا مندی درج کی جاتی

ہے۔ اگر نکاح زبردستی یا دباؤ کے تحت کیا جائے تو وہ قانونی طور پر کالعدم قرار دیا جا سکتا ہے۔

یوں نکاح میں رضامندی اور ولی کا کردار دونوں اہم ہیں۔ رضامندی نکاح کو شرعی طور پر معتبر بناتی ہے، اور ولی کا کردار نکاح کو سماجی اور قانونی سطح پر مضبوط کرتا ہے۔

تعددِ ازدواج اور اس کی حدود

اسلامی شریعت میں تعددِ ازدواج یعنی ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت دی گئی ہے، لیکن یہ اجازت مطلق نہیں بلکہ شرائط اور حدود کے ساتھ مشروط ہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً"

(النساء: 3)

یعنی "پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں، دو، تین یا چار۔ اور اگر تمہیں خوف ہو کہ انصاف نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر اکتفا کرو۔"

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ تعددِ ازدواج کی اجازت عدل کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر مرد کو یقین ہو کہ وہ بیویوں کے درمیان انصاف نہیں کر سکے گا تو اسے ایک ہی شادی پر اکتفا کرنا چاہیے۔

فقہائے اسلام نے عدل کی شرط کو بنیادی قرار دیا ہے۔ عدل کا مطلب ہے کہ مرد اپنی بیویوں کے درمیان نان و نفقہ، رہائش، وقت اور دیگر حقوق میں مساوات قائم کرے۔ محبت اور قلبی رجحان میں مساوات ممکن نہیں، لیکن عملی معاملات میں عدل کرنا لازم ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"مَن كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ" (سنن ابی داؤد، کتاب النکاح)

یعنی "جس شخص کی دو بیویاں ہوں اور وہ ایک کی طرف جھکاؤ کرے (اور دوسری کے حقوق ادا نہ کرے) تو قیامت کے دن وہ اس حال میں آئے گا کہ اس کا نصف جسم جھکا ہوا ہوگا۔"

پاکستانی قانون کے تحت بھی تعددِ ازدواج کی اجازت موجود ہے، لیکن اس کے لیے شرعی اور قانونی تقاضے پورے کرنا لازمی ہیں۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے مطابق مرد کو دوسری شادی کے لیے پہلی بیوی یا بیویوں کی اجازت اور نکاح رجسٹرار کے سامنے باقاعدہ اندراج کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ تقاضے پورے نہ کیے جائیں تو دوسری شادی کو قانونی طور پر چیلنج کیا جا سکتا ہے۔

یوں تعددِ ازدواج کا تصور اسلام میں اجازت کے ساتھ مشروط ہے، اور اس کی بنیاد عدل اور انصاف پر ہے۔ یہ اجازت مرد کو ذمہ داری کے ساتھ دی گئی ہے، تاکہ وہ خاندان کے نظام کو مضبوط کرے نہ کہ ظلم یا ناانصافی کا ذریعہ بنائے۔

نکاح کی باطل و فاسد صورتیں

اسلامی فقہ میں نکاح کو ایک مقدس اور معتبر عقد قرار دیا گیا ہے، لیکن اگر نکاح شرعی اصولوں اور لازمی شرائط کے بغیر کیا جائے تو وہ یا تو باطل (Invalid) ہوگا یا فاسد (Defective)۔ فقہائے اسلام نے ان دونوں کی وضاحت کی ہے تاکہ نکاح کے صحیح اور غلط طریقوں میں فرق واضح ہو سکے۔

باطل نکاح وہ ہے جو سرے سے شرعی طور پر درست ہی نہیں۔ اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

محرماتِ ابدیہ (یعنی وہ رشتے جن سے ہمیشہ نکاح حرام ہے، جیسے ماں، بہن، بیٹی) کے ساتھ نکاح کرنا۔

عدت کے دوران نکاح کرنا۔

بغیر ایجاب و قبول کے نکاح۔

بغیر گواہوں کے نکاح۔

یہ نکاح سرے سے کالعدم ہے اور اس کے کوئی شرعی یا قانونی اثرات مرتب نہیں ہوتے۔

فاسد نکاح وہ ہے جس میں نکاح کے بنیادی ارکان تو موجود ہوں لیکن بعض شرائط پوری نہ ہوں۔ اس کی مثالیں:

مہر کا ذکر نہ کرنا یا مہر کو ناجائز شرط کے ساتھ باندھنا۔

نکاح کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا (مثلاً ایک سال کے لیے نکاح کرنا)۔

نکاح میں ناجائز شرط لگانا جو شریعت کے خلاف ہو۔

فاسد نکاح اگرچہ ابتدا میں درست نہیں ہوتا، لیکن بعد میں اصلاح کے ذریعے اسے درست کیا جا سکتا ہے۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ" (صحیح بخاری، کتاب النکاح)

یعنی "ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے۔" اس حدیث سے فقہائے اسلام نے یہ اصول اخذ کیا کہ نکاح میں ناجائز شرائط نکاح کو فاسد یا باطل بنا دیتی ہیں۔

پاکستانی قانون میں بھی نکاح کی باطل اور فاسد صورتوں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اگر نکاح محرمات یا عدت کے دوران کیا جائے تو وہ کالعدم ہوگا، اور اگر نکاح

میں شرائطِ صحت پوری نہ ہوں تو عدالت اسے فاسد قرار دے کر اصلاح کا حکم دے سکتی ہے۔

یوں نکاح کی باطل اور فاسد صورتیں یہ واضح کرتی ہیں کہ نکاح کو صرف شرعی اصولوں اور لازمی شرائط کے ساتھ ہی معتبر بنایا جا سکتا ہے۔ اس سے نکاح کے تقدس اور خاندان کے نظام کو محفوظ رکھنے کا مقصد حاصل ہوتا ہے۔

نکاح میں ایک شخص کا عورت کا وکیل بن کر خود اس سے نکاح پڑھانا

اسلامی فقہ میں نکاح کے انعقاد کے مختلف طریقے بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت کسی مرد کو اپنا وکیل مقرر کرے اور وہی مرد اس عورت سے نکاح قبول کرے، تو کیا یہ نکاح درست ہوگا؟ فقہائے اسلام نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے اور متعدد معتبر کتبِ فقہ میں اس کی وضاحت موجود ہے۔

فقہ حنفی کے مطابق نکاح کے انعقاد کے لیے ایجاب و قبول، گواہوں کی موجودگی اور مہر کا تعین بنیادی شرائط ہیں۔ اگر یہ شرائط پوری ہوں تو نکاح منعقد

ہو جاتا ہے، چاہے ایک ہی شخص دونوں طرف سے وکیل ہو۔ چنانچہ الدر المختار مع رد المحتار میں صراحت ہے:

"ویتولی طرفي النکاح واحد" (یعنی نکاح کے دونوں طرف سے ایک ہی شخص وکیل بن سکتا ہے) (الدر المختار مع رد المحتار، ج 3، ص 96)۔

اسی طرح البحر الرائق میں بھی یہی اصول بیان کیا گیا ہے کہ اگر ایک شخص مرد اور عورت دونوں کی طرف سے وکیل بن جائے تو نکاح درست ہے، بشرطیکہ گواہوں کی موجودگی اور دیگر شرائط پوری ہوں (البحر الرائق، ج 4، ص 72)۔

جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء نے ایک فتویٰ میں وضاحت کی ہے:

"اگر عورت کسی شخص کو اپنا وکیل مقرر کرے اور وہی شخص مرد کی حیثیت سے نکاح قبول کرے، تو نکاح درست ہے، بشرطیکہ گواہوں کی موجودگی اور

شرائطِ صحت پوری ہوں" (جامعہ بنوری ٹاؤن، فتوی نمبر 144308، مورخہ 18 مارچ 2022، ص 2)

اسی طرح ایک اور فتویٰ میں کہا گیا:

"نکاح میں ایک شخص مرد اور عورت دونوں کی طرف سے وکیل بن سکتا ہے، اور اس طرح نکاح منعقد ہو جاتا ہے" (دارالافتاء جامعہ بنوری ٹاؤن، فتوی نمبر 352، مورخہ 20 مئی 2024، ص 3)۔

مثال کے طور پر: اگر ایک عورت کسی مرد کو اپنا وکیل مقرر کرے اور کہے کہ "میں نے تمہیں اپنا وکیل بنایا ہے، میرا نکاح فلاں شخص سے پڑھا دو"، اور وہی شخص اس نکاح کو اپنے ساتھ ایجاب و قبول کے ذریعے مکمل کرے، تو یہ نکاح شرعی طور پر درست ہوگا، بشرطیکہ دو مسلمان گواہ موجود ہوں اور مہر کا تعین کیا جائے۔

فقہائے اسلام نے اس مسئلے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ وکیل محض نمائندہ ہوتا ہے، اور اگر وہ خود نکاح قبول کرے تو عقد اس پر ہی منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ

بعض فقہاء نے اس طریقے کو غیر مستحسن کہا ہے تاکہ نکاح کے عمل میں شفافیت اور علانیہ قائم رہے۔

پاکستانی قانون میں بھی نکاح کے لیے وکیل مقرر کرنے کی اجازت موجود ہے، لیکن قانونی تحفظ کے لیے نکاح نامہ اور رجسٹریشن لازمی ہے۔ اس لیے اگرچہ فقہی اعتبار سے یہ نکاح درست ہے، مگر قانونی تقاضے پورے کرنا ضروری ہے تاکہ بعد میں کسی قسم کا تنازع نہ پیدا ہو۔

حلالہ اور فقہی و فتاویٰ کی حیثیت

اسلامی شریعت میں جب کوئی مرد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ عورت اس کے لیے حرام ہو جاتی ہے، اور اس وقت تک دوبارہ نکاح نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے اور وہ نکاح حقیقی طور پر قائم نہ ہو۔ قرآنِ مجید میں اس کا حکم یوں آیا ہے:

"فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" (البقرۃ: 230)

یعنی "پھر اگر وہ (تیسری) طلاق دے دے تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔"

نبی کریم ﷺ نے اس عمل کو ناپسند فرمایا اور فرمایا:

"لَعَنَ اللّٰہُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَہٗ" (سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح، حدیث 1936، ص 250)

یعنی "اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لیے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔"

فقہائے اسلام نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں لکھا ہے:

"إذا تزوجها ليحلها للأول فهو مكروه تحريماً، والنكاح صحيح" (فتاویٰ عالمگیری، ج 1، ص 343)

یعنی "اگر نکاح اس نیت سے کیا جائے کہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے تو یہ مکروہِ تحریمی ہے، لیکن نکاح صحیح ہے۔"

امام احمد رضا خان بریلوی نے فتاویٰ رضویہ میں فرمایا:

"اگر نکاح محض حلالہ کی نیت سے کیا جائے تو نکاح ہو جائے گا، مگر یہ فعل ناجائز اور لعنتی ہے" (فتاویٰ رضویہ، ج 12، ص 384)۔

مفتی محمد شفیع دیوبندی نے معارف القرآن میں وضاحت کی:

"حلالہ کی نیت سے کیا گیا نکاح شرعاً درست ہے، لیکن یہ سخت گناہ اور لعنت کا موجب ہے" (معارف القرآن، ج 1، ص 606)۔

اہلِ حدیث کے فتاویٰ میں بھی یہی کہا گیا ہے:

"حلالہ کی نیت سے نکاح کرنا جائز نہیں، لیکن اگر نکاح ہو جائے تو شرعاً منعقد ہو جاتا ہے" (فتاویٰ اہلِ حدیث، ج 2، ص 112)۔

ان تمام معتبر ماخذ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگرچہ حلالہ کی نیت سے نکاح کرنا سخت گناہ اور لعنت کا باعث ہے، لیکن نکاح اپنی شرعی حیثیت سے منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ عمل ناجائز اور مذموم ہے، مگر نکاح کے انعقاد کو کالعدم نہیں کرتا

فصل دوم: طلاق

طلاق کا شرعی و قانونی تصور

اسلامی شریعت میں طلاق کو نہایت سنجیدہ اور حساس معاملہ قرار دیا گیا ہے۔ نکاح کو قرآن و سنت میں سکون، محبت اور رحمت کا ذریعہ بتایا گیا ہے اور اس رشتے کو قائم رکھنے کی تاکید کی گئی ہے۔ تاہم اگر حالات اس حد تک بگڑ جائیں کہ میاں بیوی کے درمیان نباہ ممکن نہ رہے تو شریعت نے طلاق کو ایک آخری راستہ کے طور پر رکھا ہے تاکہ انسان ظلم، جبر اور نفرت کے ساتھ زندگی گزارنے پر مجبور نہ ہو بلکہ ایک باعزت اور شرعی طریقے سے اس رشتے کو ختم کر سکے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" (البقرۃ: 229)

فقہائے اسلام نے طلاق کو ایک جائز مگر ناپسندیدہ عمل قرار دیا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"أبغض الحلال إلی اللہ الطلاق" (سنن ابی داؤد، کتاب الطلاق، حدیث 2178)

اسلامی قانون میں طلاق کو ایک حق بھی سمجھا گیا ہے اور ایک ذمہ داری بھی۔ مرد کو طلاق دینے کا حق دیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ ذمہ داری بھی عائد کی گئی ہے کہ وہ اس حق کو عدل، حکمت اور شریعت کے اصولوں کے مطابق استعمال کرے۔ عورت کو بھی خلع اور فسخ نکاح کے ذریعے علیحدگی کا حق دیا گیا ہے تاکہ اگر وہ ظلم یا ناانصافی کا شکار ہو تو اس کے پاس بھی نکاح ختم کرنے کا راستہ موجود ہو۔ اس طرح شریعت نے دونوں فریقین کے حقوق کا تحفظ کیا ہے۔

پاکستانی قانونی نظام میں بھی طلاق کو باقاعدہ ضابطوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت مرد کو طلاق دینے کے بعد تحریری طور پر نوٹس دینا لازمی ہے اور یہ نوٹس یونین کونسل کے چیئرمین کو بھیجا جاتا ہے۔ اس کے بعد نوے دن کی مدت دی جاتی ہے جس میں صلح کی کوشش کی جاتی ہے۔ اگر صلح نہ ہو سکے تو طلاق نافذ ہو جاتی ہے۔ اس قانون کا مقصد یہ

ہے کہ طلاق کو فوری اور جذباتی فیصلے کے طور پر نہ لیا جائے بلکہ اس پر غور و فکر اور صلح کی کوشش کی جائے۔

فقہی اعتبار سے طلاق کے تصور میں عدل اور احسان کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" (البقرۃ: 229)

سماجی اعتبار سے طلاق ایک ایسا عمل ہے جو نہ صرف میاں بیوی بلکہ پورے خاندان اور معاشرے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ بچوں کی پرورش، خاندان کی عزت اور معاشرتی توازن سب طلاق کے فیصلے سے متاثر ہوتے ہیں۔ اسی لیے شریعت نے طلاق کو آخری راستہ قرار دیا ہے اور اس سے پہلے صلح، اصلاح اور ثالثی کی کوشش کرنے کی تاکید کی ہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا" (النساء: 35)

یوں طلاق کا شرعی و قانونی تصور یہ ہے کہ یہ ایک جائز مگر ناپسندیدہ عمل ہے، جسے صرف اس وقت استعمال کیا جانا چاہیے جب تمام راستے بند ہو جائیں اور نباہ ممکن نہ رہے۔ شریعت نے اس عمل کو عدل، احسان اور صلح کے اصولوں کے ساتھ مشروط کیا ہے اور قانون نے اسے باقاعدہ ضابطوں کے ساتھ منظم کیا ہے تاکہ خاندان اور معاشرتی نظام کو نقصان سے بچایا جا سکے۔

طلاق کی اقسام (رجعی، بائن، مغلّظہ)

اسلامی شریعت میں طلاق کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے تاکہ ہر صورت کے احکام اور نتائج واضح رہیں۔ یہ تقسیم فقہائے اسلام نے قرآن و سنت کی روشنی میں کی ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ طلاق کے بعد میاں بیوی کے تعلقات اور ان کے حقوق و فرائض کو صحیح طور پر سمجھا جا سکے۔

سب سے پہلی قسم طلاقِ رجعی ہے۔ اس سے مراد وہ طلاق ہے جو مرد اپنی بیوی کو دیتا ہے لیکن اس کے بعد عدت کے دوران اسے رجوع کرنے کا حق حاصل رہتا ہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا" (البقرۃ: 228)

یعنی "ان کے شوہر عدت کے دوران انہیں واپس لینے کے زیادہ حق دار ہیں اگر وہ اصلاح چاہتے ہوں۔" اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ رجعی طلاق کے بعد مرد کو عدت کے اندر رجوع کا حق حاصل ہے، چاہے وہ رجوع قول کے ذریعے کرے یا عملی طور پر دوبارہ ازدواجی تعلق قائم کرے۔ اس قسم کی طلاق میں نکاح ختم نہیں ہوتا بلکہ رجوع کے ذریعے دوبارہ بحال ہو جاتا ہے۔

دوسری قسم طلاقِ بائن ہے۔ اس سے مراد وہ طلاق ہے جس کے بعد رجوع ممکن نہیں ہوتا، بلکہ اگر میاں بیوی دوبارہ اکٹھے ہونا چاہیں تو انہیں نئے نکاح کی ضرورت ہوگی۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اگر مرد نے بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دی ہوں اور عدت گزر جائے تو یہ طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر طلاق بغیر رجوع کے کسی ایسے طریقے سے دی جائے جس میں رجوع کا حق باقی نہ رہے تو وہ بھی طلاقِ بائن کہلاتی ہے۔ اس قسم کی طلاق میں نکاح ختم ہو جاتا ہے لیکن دوبارہ نکاح ممکن ہوتا ہے۔

تیسری اور سب سے سخت قسم طلاقِ مغلّظہ ہے۔ اس سے مراد وہ طلاق ہے جو تین مرتبہ دی جائے، چاہے ایک ساتھ یا مختلف اوقات میں۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" (البقرۃ: 230)

یعنی "پھر اگر وہ (تیسری) طلاق دے دے تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔" اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ تین طلاقوں کے بعد عورت اپنے پہلے شوہر کے لیے حرام ہو جاتی ہے اور اس وقت تک دوبارہ نکاح نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے اور وہ نکاح حقیقی طور پر قائم نہ ہو۔ اس قسم کی طلاق کو فقہائے اسلام نے سب سے زیادہ سخت اور حتمی قرار دیا ہے۔

فقہی کتب میں یہ بھی وضاحت ملتی ہے کہ طلاق کی یہ اقسام نہ صرف شرعی احکام کے اعتبار سے مختلف ہیں بلکہ ان کے سماجی اور قانونی اثرات بھی الگ ہیں۔ رجعی طلاق میں خاندان کے دوبارہ جڑنے کا امکان باقی رہتا ہے،

بائن طلاق میں نئے نکاح کی ضرورت ہوتی ہے، اور مغلّظہ طلاق میں عورت اور مرد کے درمیان مستقل جدائی ہو جاتی ہے جب تک کہ شرعی حلالہ نہ ہو۔

پاکستانی قانون میں بھی طلاق کی یہ اقسام تسلیم کی گئی ہیں۔ رجعی طلاق کے بعد نوے دن کی مدت دی جاتی ہے جس میں صلح اور رجوع ممکن ہوتا ہے۔ بائن طلاق کے بعد نیا نکاح ضروری ہے، اور مغلّظہ طلاق کے بعد دوبارہ نکاح صرف اس وقت ممکن ہے جب عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرے اور وہ نکاح حقیقی طور پر قائم ہو۔ اس طرح قانون نے بھی ان اقسام کو واضح کر کے ان کے مطابق ضابطے مقرر کیے ہیں۔

یوں طلاق کی اقسام کا یہ نظام اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ طلاق کو سنجیدگی اور ذمہ داری کے ساتھ استعمال کیا جائے، اور ہر قسم کے نتائج اور اثرات کو سمجھ کر فیصلہ کیا جائے۔ یہ تقسیم نہ صرف فقہی اعتبار سے اہم ہے بلکہ معاشرتی اور قانونی سطح پر بھی خاندان کے استحکام اور انصاف کے لیے ضروری ہے۔

طلاق کے صحیح ہونے کی شرائط

اسلامی شریعت میں طلاق کو ایک سنجیدہ اور ذمہ دارانہ عمل قرار دیا گیا ہے، اس لیے اس کے صحیح ہونے کے لیے چند بنیادی شرائط مقرر کی گئی ہیں۔ ان شرائط کا مقصد یہ ہے کہ طلاق کو جذباتی یا غیر ذمہ دارانہ انداز میں استعمال نہ کیا جائے بلکہ یہ عمل شریعت کے اصولوں اور عدل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ فقہائے اسلام نے قرآن و سنت کی روشنی میں ان شرائط کو واضح کیا ہے تاکہ طلاق کے بعد میاں بیوی کے حقوق محفوظ رہیں اور معاشرتی نظام میں بگاڑ پیدا نہ ہو۔

سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ طلاق دینے والا شخص عاقل اور بالغ ہو۔ اگر کوئی شخص نابالغ یا مجنون ہو تو اس کی دی ہوئی طلاق معتبر نہیں ہوتی۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ المَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ" (سنن ابی داؤد، کتاب الطلاق، حدیث 4403)

یعنی "قلم تین سے اٹھا لیا گیا ہے: سوئے ہوئے سے جب تک جاگ نہ جائے، بچے سے جب تک بالغ نہ ہو، اور مجنون سے جب تک عقل مند نہ ہو۔" اس حدیث سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ طلاق دینے والا شخص عاقل و بالغ ہونا لازمی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ طلاق کا تلفظ واضح اور صریح ہو۔ اگر مرد نے طلاق کے الفاظ صریح طور پر ادا کیے ہیں تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر الفاظ کنایہ ہوں تو نیت کو دیکھا جائے گا۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ صریح الفاظ جیسے "میں نے تجھے طلاق دی" یا "تو مجھ سے جدا ہے" طلاق کو نافذ کر دیتے ہیں، جبکہ کنایہ الفاظ جیسے "جا اپنے گھر" یا "اب میرا تعلق نہیں رہا" میں نیت کا اعتبار ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ طلاق کے وقت عورت نکاح میں موجود ہو۔ اگر نکاح ہی ختم ہو چکا ہو یا نکاح ثابت نہ ہو تو طلاق کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر عورت عدت میں ہے تو طلاق دی جا سکتی ہے، لیکن اگر نکاح ہی نہیں ہے تو طلاق بے معنی ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ طلاق کے وقت مرد کو اختیار حاصل ہو۔ اگر کسی مرد کو زبردستی یا جبر کے تحت طلاق دینے پر مجبور کیا جائے تو فقہائے اسلام کے نزدیک اس کی حیثیت مختلف ہے۔ بعض فقہاء نے کہا کہ جبر کے تحت دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی، جبکہ بعض نے کہا کہ اگر الفاظ ادا ہو جائیں تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ تاہم اکثر فقہاء نے اس بات پر زور دیا ہے کہ طلاق کو آزاد مرضی اور شعور کے ساتھ دیا جانا چاہیے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ طلاق کے وقت عورت پاکی کی حالت میں ہو اور اس سے ہمبستری نہ کی گئی ہو۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"یَا أَیُّہَا النَّبِیُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوھُنَّ لِعِدَّتِہِنَّ"

(الطلاق: 1)

"اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دو تو انہیں ان کی عدت کے مطابق طلاق دو۔" اس آیت سے فقہائے اسلام نے یہ اصول اخذ کیا کہ طلاق کو پاکی کی حالت میں دینا چاہیے تاکہ عدت صحیح طور پر شمار ہو سکے۔

پاکستانی قانون میں بھی طلاق کے صحیح ہونے کے لیے چند شرائط مقرر ہیں۔ مرد کو طلاق دینے کے بعد تحریری نوٹس دینا لازمی ہے اور یہ نوٹس یونین کونسل کے چیئرمین کو بھیجا جاتا ہے۔ اس کے بعد نوے دن کی مدت دی جاتی ہے جس میں صلح کی کوشش کی جاتی ہے۔ اگر صلح نہ ہو سکے تو طلاق نافذ ہو جاتی ہے۔ اس طرح قانون نے بھی طلاق کو ایک منظم اور ضابطہ بند عمل بنایا ہے۔

ان شرائط کا مقصد یہ ہے کہ طلاق کو ایک سنجیدہ اور ذمہ دارانہ عمل کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اگر یہ شرائط پوری نہ ہوں تو طلاق معتبر نہیں ہوتی۔ اس طرح شریعت نے نہ صرف میاں بیوی کے حقوق کا تحفظ کیا ہے بلکہ معاشرتی نظام کو بھی بگاڑ سے بچایا ہے۔

خلع اور عورت کا حقِ فسخ نکاح

اسلامی شریعت میں نکاح کو ایک مقدس اور مضبوط رشتہ قرار دیا گیا ہے، لیکن اگر میاں بیوی کے درمیان تعلقات اس حد تک خراب ہو جائیں کہ نباہ ممکن نہ رہے تو عورت کو بھی علیحدگی کا حق دیا گیا ہے۔ اس حق کو فقہی اصطلاح میں "خلع" اور "فسخ نکاح" کہا جاتا ہے۔ خلع اس وقت ہوتا ہے جب عورت اپنی

مرضی سے شوہر کے ساتھ نکاح ختم کرنا چاہے اور اس کے بدلے میں مہر یا کوئی اور معاوضہ واپس کرے۔ قرآنِ مجید میں اس کا ذکر یوں آیا ہے:

"فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" (البقرۃ: 229)

یعنی "اگر تمہیں خوف ہو کہ وہ دونوں اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے تو عورت کے لیے کوئی گناہ نہیں کہ وہ کچھ معاوضہ دے کر نکاح ختم کر لے۔" اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ خلع عورت کا شرعی حق ہے اور اگر وہ اپنے شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو تو وہ اس حق کو استعمال کر سکتی ہے۔

نبی کریم ﷺ کے زمانے میں بھی خلع کے واقعات پیش آئے۔ حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ وہ اپنے شوہر کے اخلاق یا دین پر اعتراض نہیں کرتیں لیکن ان کے ساتھ زندگی گزارنا مشکل ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہ مہر واپس کر دیں تو نکاح ختم ہو جائے گا۔ اس واقعے سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ عورت اگر شوہر

کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو تو وہ خلع کے ذریعے علیحدگی اختیار کر سکتی ہے۔

خلع کے علاوہ عورت کو فسخ نکاح کا بھی حق حاصل ہے۔ فسخ نکاح اس وقت ہوتا ہے جب نکاح میں کوئی بنیادی خرابی یا ظلم پایا جائے۔ مثلاً اگر شوہر نان و نفقہ ادا نہ کرے، یا عورت کو جسمانی یا ذہنی اذیت دے، یا نکاح کے وقت کوئی دھوکہ یا عیب چھپایا گیا ہو، تو عورت عدالت یا قاضی کے ذریعے نکاح فسخ کروا سکتی ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اگر شوہر اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرے تو عورت کو نکاح ختم کرنے کا حق حاصل ہے۔

پاکستانی قانون میں بھی خلع اور فسخ نکاح کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت عورت عدالت میں خلع کا دعویٰ دائر کر سکتی ہے۔ عدالت دونوں فریقین کو سننے کے بعد فیصلہ کرتی ہے۔ اگر عورت یہ ثابت کر دے کہ وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہیں تو عدالت خلع کا حکم دے سکتی ہے۔ اسی طرح اگر شوہر ظلم کرے یا نان و نفقہ ادا نہ کرے تو عورت فسخ نکاح کا دعویٰ بھی کر سکتی ہے۔

خلع اور فسخ نکاح کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو ظلم اور جبر سے بچایا جائے اور اسے ایک باعزت راستہ دیا جائے تاکہ وہ اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔ شریعت نے عورت کو یہ حق دیا ہے تاکہ نکاح کو صرف مرد کا اختیار نہ سمجھا جائے بلکہ عورت بھی اپنی آزادی اور عزت کے ساتھ فیصلہ کر سکے۔ اس طرح خلع اور فسخ نکاح عورت کے حقوق کے تحفظ اور معاشرتی انصاف کے لیے نہایت اہم ہیں۔

عدت اور اس کے احکام

اسلامی شریعت میں طلاق کے بعد عورت کے لیے عدت مقرر کی گئی ہے۔ عدت کا مقصد یہ ہے کہ نکاح کے خاتمے کے بعد عورت کو ایک مقررہ مدت تک انتظار کرنا پڑے تاکہ اس کے رحم کی حالت واضح ہو جائے، خاندان کے نظام میں شفافیت قائم رہے اور دوبارہ نکاح کے فیصلے میں جلد بازی نہ ہو۔ قرآنِ مجید میں عدت کا حکم کئی مقامات پر آیا ہے۔ سورۃ البقرۃ میں فرمایا گیا ہے:

"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" (البقرۃ: 228)

"طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔" اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ عام طلاق کے بعد عورت کی عدت تین حیض ہے۔

اسی طرح سورۃ الطلاق میں فرمایا گیا ہے:

"وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ" (الطلاق: 4)

یعنی "تمہاری عورتوں میں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں، اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہے، اور جنہیں حیض نہ آیا ہو ان کی عدت بھی تین مہینے ہے۔" اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ اگر عورت حیض سے محروم ہو یا عمر کے اعتبار سے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت تین مہینے ہے۔

اگر عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (الطلاق: 4)

یعنی "حاملہ عورتوں کی عدت ان کے حمل کے وضع کرنے تک ہے۔" اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ حاملہ عورت کی عدت بچے کی پیدائش تک ہے، چاہے وہ مدت کم ہو یا زیادہ۔

فقہائے اسلام نے عدت کے احکام کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ عدت کے دوران عورت کو نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہوتی، اور اسے اپنے گھر میں رہنا چاہیے۔ عدت کا مقصد یہ بھی ہے کہ اگر شوہر رجوع کرنا چاہے تو اس کے لیے موقع باقی رہے۔ رجعی طلاق میں عدت کے دوران رجوع ممکن ہے، جبکہ بائن اور مغلّظہ طلاق میں رجوع ممکن نہیں ہوتا۔

عدت کے دوران عورت کو نان و نفقہ کا حق حاصل ہے، اور شوہر پر لازم ہے کہ وہ اس کی ضروریات پوری کرے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدت کے دوران عورت کو گھر سے نکالنا جائز نہیں، اور اسے عزت و احترام کے ساتھ رکھا جائے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ" (الطلاق: 1)

"انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں، مگر یہ کہ وہ کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔"

پاکستانی قانون میں بھی عدت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت طلاق کے بعد نوے دن کی مدت دی جاتی ہے، جو عدت کے اصول کے مطابق ہے۔ اس مدت میں صلح کی کوشش کی جاتی ہے اور اگر صلح نہ ہو سکے تو طلاق نافذ ہو جاتی ہے۔

عدت کے احکام نہ صرف شرعی اعتبار سے اہم ہیں بلکہ سماجی اور اخلاقی اعتبار سے بھی ضروری ہیں۔ یہ عورت کے حقوق کا تحفظ کرتے ہیں، خاندان کے نظام کو شفاف رکھتے ہیں اور نکاح و طلاق کے معاملات میں سنجیدگی اور ذمہ داری کو یقینی بناتے ہیں۔ یوں عدت کا تصور اسلامی معاشرت میں ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے ذریعے نکاح و طلاق کے نظام میں توازن اور انصاف قائم رہتا ہے۔

طلاق کے سماجی و معاشرتی اثرات

طلاق محض ایک قانونی یا شرعی عمل نہیں بلکہ اس کے اثرات پورے خاندان اور معاشرے پر پڑتے ہیں۔ جب میاں بیوی کے درمیان علیحدگی ہوتی ہے تو یہ صرف دو افراد کا تعلق نہیں ٹوٹتا بلکہ اس کے ساتھ بچوں، والدین، رشتہ داروں اور سماجی حلقوں پر بھی گہرا اثر پڑتا ہے۔ اسلامی شریعت نے اسی لیے طلاق کو آخری راستہ قرار دیا ہے تاکہ خاندان کا نظام بکھرنے سے بچایا جا سکے۔

سب سے بڑا اثر بچوں پر پڑتا ہے۔ طلاق کے بعد بچے اکثر والدین کے درمیان تقسیم ہو جاتے ہیں، جس سے ان کی تربیت، تعلیم اور نفسیاتی حالت متاثر ہوتی ہے۔ بعض اوقات بچے احساسِ محرومی اور عدم تحفظ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ قرآنِ مجید نے والدین کو تاکید کی ہے کہ بچوں کے حقوق کا خیال رکھا

جائے اور ان کی پرورش میں کوتاہی نہ کی جائے۔ طلاق کے بعد بھی والدین پر لازم ہے کہ وہ بچوں کی کفالت اور تربیت کی ذمہ داری پوری کریں۔

خاندان کی عزت اور سماجی مقام بھی طلاق سے متاثر ہوتا ہے۔ معاشرتی سطح پر طلاق کو اکثر منفی نظر سے دیکھا جاتا ہے، جس سے عورت اور مرد دونوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ عورت کو خاص طور پر زیادہ دباؤ کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ معاشرہ اکثر اسے موردِ الزام ٹھہراتا ہے۔ اسی لیے شریعت نے طلاق کو عدل اور احسان کے ساتھ دینے کی تاکید کی ہے تاکہ عورت کی عزت محفوظ رہے اور اسے ذلت یا ظلم کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

طلاق کے بعد معاشرتی تعلقات بھی متاثر ہوتے ہیں۔ رشتہ داروں کے درمیان اختلافات پیدا ہو سکتے ہیں، خاندان کے دو حصے الگ الگ ہو سکتے ہیں اور سماجی روابط کمزور پڑ سکتے ہیں۔ اس لیے قرآنِ مجید نے حکم دیا ہے کہ اگر علیحدگی ہو تو بھی بھلائی اور حسنِ سلوک کے ساتھ ہو۔ فرمایا گیا:

"فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" (البقرۃ: 229)

طلاق کے معاشرتی اثرات میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ بعض اوقات عورت یا مرد دوبارہ نکاح کرتے ہیں، جس سے نئے تعلقات اور نئے خاندان وجود میں آتے ہیں۔ یہ عمل اگر عدل اور شریعت کے مطابق ہو تو معاشرتی توازن قائم رہتا ہے، لیکن اگر اس میں ظلم یا بے انصافی ہو تو مزید مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

پاکستانی معاشرت میں طلاق کے اثرات خاص طور پر شدید ہیں۔ یہاں اکثر عورت کو طلاق کے بعد سماجی دباؤ اور مالی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اسی لیے قانون نے عورت کے حقوق کے تحفظ کے لیے عدت کے دوران نان و نفقہ اور بچوں کی کفالت کے احکام دیے ہیں۔ عدالتیں بھی اس بات کو یقینی بنانے کی کوشش کرتی ہیں کہ طلاق کے بعد عورت اور بچوں کے حقوق محفوظ رہیں۔

یوں طلاق کے سماجی و معاشرتی اثرات نہایت وسیع اور گہرے ہیں۔ یہ عمل صرف دو افراد کے درمیان نہیں بلکہ پورے خاندان اور معاشرے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اسی لیے شریعت نے طلاق کو آخری راستہ قرار دیا ہے اور اس

کے ساتھ عدل، احسان اور صلح کی تاکید کی ہے تاکہ معاشرتی نظام میں بگاڑ پیدا نہ ہو اور خاندان کے استحکام کو زیادہ سے زیادہ محفوظ رکھا جا سکے

پاکستانی قانون میں طلاق کا طریقہ کار

پاکستانی معاشرت اور قانونی نظام میں طلاق کو ایک باقاعدہ اور ضابطہ بند عمل کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ طلاق کو جذباتی یا فوری فیصلے کے طور پر نہ لیا جائے بلکہ اس پر غور و فکر اور صلح کی کوشش کی جائے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت طلاق دینے والے مرد پر لازم ہے کہ وہ اپنی بیوی کو تحریری طور پر طلاق کا نوٹس دے اور اس نوٹس کی ایک کاپی یونین کونسل کے چیئرمین کو بھیجے۔ اس کے بعد نوے دن کی مدت دی جاتی ہے جس میں صلح کی کوشش کی جاتی ہے۔ اگر اس مدت میں صلح نہ ہو سکے تو طلاق نافذ ہو جاتی ہے۔

اس قانون کے مطابق طلاق کا عمل صرف زبانی یا غیر رسمی اعلان سے مکمل نہیں ہوتا بلکہ اسے تحریری طور پر درج کرنا اور متعلقہ ادارے کو اطلاع دینا ضروری ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ عورت کے حقوق محفوظ رہیں اور اسے

قانونی تحفظ حاصل ہو۔ نوے دن کی مدت کو عدت کے اصول کے مطابق رکھا گیا ہے تاکہ اس دوران رجوع یا صلح کی کوشش کی جا سکے۔ اگر مرد اس مدت میں رجوع کر لے تو نکاح برقرار رہتا ہے، اور اگر رجوع نہ کرے تو طلاق مکمل ہو جاتی ہے۔

پاکستانی قانون میں یہ بھی شرط رکھی گئی ہے کہ طلاق کے بعد عورت کو عدت کے دوران نان و نفقہ کا حق حاصل ہے۔ شوہر پر لازم ہے کہ وہ اس مدت میں عورت کی ضروریات پوری کرے۔ اگر عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت بچے کی پیدائش تک ہے اور اس دوران بھی شوہر پر نان و نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس طرح قانون نے عورت کے مالی اور سماجی حقوق کا تحفظ کیا ہے۔

عدالتوں کو بھی اختیار دیا گیا ہے کہ وہ طلاق کے معاملات میں مداخلت کریں اور اگر ضرورت ہو تو دونوں فریقین کو صلح کی طرف راغب کریں۔ بعض اوقات عدالتیں ثالث مقرر کرتی ہیں تاکہ میاں بیوی کے درمیان اختلافات کو حل کیا جا سکے۔ اگر صلح ممکن نہ ہو تو عدالت طلاق کو نافذ کر دیتی ہے۔ اس طرح قانونی نظام نے طلاق کو ایک منظم اور ذمہ دارانہ عمل بنایا ہے۔

پاکستانی معاشرت میں طلاق کے بعد عورت کو اکثر سماجی دباؤ اور مالی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اسی لیے قانون نے عورت کو خلع اور فسخ نکاح کا حق بھی دیا ہے تاکہ اگر وہ ظلم یا ناانصافی کا شکار ہو تو عدالت کے ذریعے نکاح ختم کر سکے۔ اس طرح قانون نے نہ صرف مرد کو طلاق دینے کا حق دیا ہے بلکہ عورت کو بھی علیحدگی کا حق دیا ہے تاکہ دونوں فریقین کے حقوق محفوظ رہیں۔

یوں پاکستانی قانون میں طلاق کا طریقہ کار اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ یہ عمل جذباتی یا غیر ذمہ دارانہ انداز میں نہ ہو بلکہ باقاعدہ ضابطوں اور اصولوں کے مطابق ہو۔ اس کے ذریعے خاندان کے نظام کو زیادہ سے زیادہ محفوظ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے اور عورت کے حقوق کو قانونی تحفظ فراہم کیا جاتا ہے۔

طلاق کے بعد کے سماجی و قانونی نتائج

اسلامی شریعت اور پاکستانی قانون میں طلاق کے بعد کئی سماجی اور قانونی نتائج مرتب ہوتے ہیں جن کا مقصد میاں بیوی کے حقوق کا تحفظ اور معاشرتی توازن قائم رکھنا ہے۔ سب سے پہلا نتیجہ یہ ہے کہ نکاح ختم ہو جاتا ہے اور میاں بیوی کے درمیان ازدواجی تعلقات منقطع ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد دونوں کو

دوبارہ نکاح کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، لیکن اس کے لیے شرعی اور قانونی تقاضے پورے کرنا ضروری ہیں۔

عورت کے لیے سب سے اہم نتیجہ عدت ہے۔ طلاق کے بعد عورت کو ایک مقررہ مدت تک عدت گزارنی پڑتی ہے تاکہ اس کے رحم کی حالت واضح ہو اور خاندان کے نظام میں شفافیت قائم رہے۔ عدت کے دوران عورت کو نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہوتی اور شوہر پر لازم ہے کہ وہ اس کی ضروریات پوری کرے۔ اگر عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت بچے کی پیدائش تک ہے۔ اس طرح عدت عورت کے حقوق کے تحفظ اور خاندان کے نظام کو منظم رکھنے کا ذریعہ ہے۔

طلاق کے بعد بچوں کی کفالت اور پرورش بھی ایک اہم مسئلہ ہے۔ شریعت اور قانون دونوں نے والدین پر یہ ذمہ داری عائد کی ہے کہ وہ بچوں کے حقوق کا خیال رکھیں۔ والد پر لازم ہے کہ وہ بچوں کا نان و نفقہ ادا کرے اور ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام کرے۔ عدالتیں بھی اس بات کو یقینی بنانے کی

کوشش کرتی ہیں کہ بچوں کے حقوق محفوظ رہیں اور انہیں کسی قسم کی محرومی یا ظلم کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

طلاق کے بعد عورت کے مالی حقوق بھی محفوظ کیے گئے ہیں۔ اگر شوہر نے مہر ادا نہ کیا ہو تو وہ لازم ہے کہ اسے ادا کرے۔ اسی طرح عدت کے دوران نان و نفقہ بھی شوہر پر واجب ہے۔ بعض صورتوں میں عدالت عورت کو نان و نفقہ یا دیگر مالی حقوق دلانے کے لیے مداخلت کرتی ہے۔ اس طرح قانون نے عورت کے مالی تحفظ کو یقینی بنایا ہے تاکہ وہ طلاق کے بعد مشکلات کا شکار نہ ہو۔

سماجی سطح پر طلاق کے بعد عورت اور مرد دونوں کو معاشرتی دباؤ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بعض اوقات عورت کو زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں کیونکہ معاشرہ اسے موردِ الزام ٹھہراتا ہے۔ اسی لیے شریعت نے تاکید کی ہے کہ طلاق کو عدل اور احسان کے ساتھ دیا جائے تاکہ عورت کی عزت محفوظ رہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" (البقرۃ: 229)

طلاق کے بعد اگر میاں بیوی دوبارہ اکٹھے ہونا چاہیں تو رجعی طلاق کے دوران رجوع ممکن ہے۔ لیکن اگر طلاق بائن یا مغلّظہ ہو تو دوبارہ نکاح کے لیے نئے عقد کی ضرورت ہوگی۔ مغلّظہ طلاق کے بعد عورت پہلے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوتی جب تک کہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے اور وہ نکاح حقیقی طور پر قائم نہ ہو۔

یوں طلاق کے بعد کے سماجی اور قانونی نتائج نہایت اہم ہیں۔ یہ نتائج نہ صرف میاں بیوی کے تعلقات کو منظم کرتے ہیں بلکہ بچوں، خاندان اور معاشرتی نظام کے تحفظ کے لیے بھی ضروری ہیں۔ شریعت اور قانون دونوں نے اس بات کو یقینی بنایا ہے کہ طلاق کے بعد بھی عدل، انصاف اور حقوق کا تحفظ قائم رہے تاکہ معاشرتی بگاڑ پیدا نہ ہو اور خاندان کے نظام کو زیادہ سے زیادہ محفوظ رکھا جا سکے۔

طلاق کے بعد عورت کی معاشی و قانونی حیثیت

اسلامی شریعت اور پاکستانی قانون میں طلاق کے بعد عورت کی معاشی اور قانونی حیثیت کو خاص اہمیت دی گئی ہے تاکہ وہ کسی قسم کی محرومی یا ظلم کا

شکار نہ ہو۔ سب سے پہلے عورت کے لیے مہر کا حق محفوظ ہے۔ اگر شوہر نے مہر ادا نہ کیا ہو تو طلاق کے بعد بھی اس پر لازم ہے کہ وہ مہر ادا کرے۔ مہر عورت کا بنیادی حق ہے اور نکاح کے وقت جو طے کیا گیا ہو وہ ہر حال میں ادا کرنا ضروری ہے۔

عدت کے دوران عورت کو نان و نفقہ کا حق حاصل ہے۔ شوہر پر لازم ہے کہ وہ اس مدت میں عورت کی ضروریات پوری کرے۔ قرآنِ مجید میں حکم دیا گیا ہے کہ عورت کو عدت کے دوران گھر سے نہ نکالا جائے اور اس کی کفالت کی جائے۔ اگر عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت بچے کی پیدائش تک ہے اور اس دوران بھی شوہر پر نان و نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس طرح شریعت نے عورت کے مالی تحفظ کو یقینی بنایا ہے۔

پاکستانی قانون میں بھی عورت کے مالی حقوق کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت عورت کو عدت کے دوران نان و نفقہ کا حق دیا گیا ہے اور عدالتیں اس بات کو یقینی بناتی ہیں کہ شوہر اپنی ذمہ داری پوری

کرے۔ اگر شوہر نان و نفقہ ادا نہ کرے تو عورت عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتی ہے اور عدالت شوہر کو اس کی ادائیگی کا حکم دے سکتی ہے۔

طلاق کے بعد عورت کو بچوں کی کفالت اور پرورش کے حوالے سے بھی قانونی حقوق حاصل ہیں۔ عدالت یہ فیصلہ کرتی ہے کہ بچوں کی پرورش کس کے پاس ہوگی اور والد پر لازم ہے کہ وہ بچوں کا نان و نفقہ ادا کرے۔ اس طرح عورت کو بچوں کی پرورش میں قانونی تحفظ حاصل ہوتا ہے اور اسے تنہا مشکلات کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔

سماجی سطح پر عورت کو طلاق کے بعد اکثر دباؤ اور مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ معاشرہ اسے موردِ الزام ٹھہراتا ہے اور بعض اوقات اسے مالی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اسی لیے شریعت نے عورت کے مالی حقوق کو محفوظ کیا ہے اور قانون نے بھی اس کے لیے ضابطے مقرر کیے ہیں۔ اس طرح عورت کو طلاق کے بعد بھی ایک باعزت زندگی گزارنے کا حق دیا گیا ہے۔

یوں طلاق کے بعد عورت کی معاشی و قانونی حیثیت نہایت اہم ہے۔ شریعت اور قانون دونوں نے اس بات کو یقینی بنایا ہے کہ عورت کے حقوق محفوظ

رہیں، اسے مالی تحفظ حاصل ہو اور وہ ظلم یا محرومی کا شکار نہ ہو۔ یہ نظام عورت کو ایک باعزت اور محفوظ زندگی گزارنے کا موقع فراہم کرتا ہے اور معاشرتی انصاف کو قائم رکھتا ہے۔

طلاق کے بعد بچوں کی کفالت اور پرورش

طلاق کے بعد سب سے اہم مسئلہ بچوں کی کفالت اور پرورش کا ہوتا ہے۔ اسلامی شریعت نے والدین دونوں پر یہ ذمہ داری عائد کی ہے کہ وہ بچوں کے حقوق کا خیال رکھیں اور ان کی تعلیم و تربیت میں کوتاہی نہ کریں۔ قرآنِ مجید میں والدین کو تاکید کی گئی ہے کہ بچوں کو کسی قسم کی محرومی یا ظلم کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ طلاق کے بعد اگرچہ میاں بیوی کے تعلقات ختم ہو جاتے ہیں لیکن بچوں کے حقوق باقی رہتے ہیں اور والد پر لازم ہے کہ وہ نان و نفقہ ادا کرے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ بچوں کی کفالت کا حق عام طور پر ماں کو دیا جاتا ہے کیونکہ وہ زیادہ بہتر طریقے سے بچوں کی پرورش کر سکتی ہے، لیکن مالی ذمہ داری والد پر ہی رہتی ہے۔ اگر والد اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو عورت عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتی ہے اور عدالت والد کو نان و

نفقہ ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے۔ پاکستانی قانون میں بھی بچوں کی کفالت کو خاص اہمیت دی گئی ہے۔ عدالت یہ فیصلہ کرتی ہے کہ بچوں کی پرورش کس کے پاس ہوگی اور والد پر لازم ہے کہ وہ ان کے اخراجات ادا کرے۔ بعض اوقات عدالت بچوں کی عمر اور ضرورت کے مطابق فیصلہ کرتی ہے کہ کس والدین کے پاس رہنا بہتر ہوگا۔ اس طرح قانون نے بچوں کے حقوق کو محفوظ کیا ہے تاکہ وہ طلاق کے بعد کسی قسم کی محرومی یا مشکلات کا شکار نہ ہوں۔ سماجی سطح پر بھی بچوں کی کفالت ایک بڑا مسئلہ ہے۔ طلاق کے بعد بچے اکثر والدین کے درمیان تقسیم ہو جاتے ہیں جس سے ان کی نفسیاتی حالت متاثر ہوتی ہے۔ اسی لیے شریعت اور قانون دونوں نے اس بات کو یقینی بنایا ہے کہ بچوں کی پرورش اور کفالت کو اولین ترجیح دی جائے۔ یوں طلاق کے بعد بچوں کی کفالت اور پرورش نہ صرف والدین کی ذمہ داری ہے بلکہ معاشرتی انصاف اور خاندان کے استحکام کے لیے بھی ضروری ہے۔

طلاق کے بعد عورت کی سماجی حیثیت

طلاق کے بعد عورت کی سماجی حیثیت ایک نہایت حساس اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ اسلامی شریعت نے عورت کو طلاق کے بعد بھی عزت و احترام کے ساتھ زندگی گزارنے کا حق دیا ہے، لیکن معاشرتی سطح پر اکثر عورت کو مشکلات اور دباؤ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ طلاق کے بعد عورت کو بعض اوقات خاندان اور رشتہ داروں کی طرف سے تنقید یا الزام تراشی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، حالانکہ شریعت نے واضح کیا ہے کہ طلاق ایک جائز عمل ہے اور اگر نباہ ممکن نہ ہو تو یہ ایک باعزت راستہ ہے۔ قرآنِ مجید نے تاکید کی ہے کہ عورت کو طلاق کے بعد بھی عزت کے ساتھ رخصت کیا جائے۔ فرمایا گیا:

"فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" (البقرۃ: 229)

طلاق کے بعد عورت کو اکثر سماجی دباؤ کا سامنا اس لیے بھی ہوتا ہے کہ معاشرہ اسے نکاح کے ٹوٹنے کا ذمہ دار سمجھتا ہے۔ بعض اوقات عورت کو دوبارہ نکاح کرنے میں مشکلات پیش آتی ہیں کیونکہ معاشرتی رویے اسے محدود

کر دیتے ہیں۔ حالانکہ شریعت نے عورت کو دوبارہ نکاح کرنے کی اجازت دی ہے اور اسے ایک باعزت زندگی گزارنے کا حق دیا ہے۔

پاکستانی معاشرت میں طلاق یافتہ عورت کو مالی مشکلات کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ قانون نے عدت کے دوران نان و نفقہ اور مہر کے حقوق محفوظ کیے ہیں، لیکن عملی طور پر عورت کو اکثر ان حقوق کے حصول کے لیے عدالت کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ سماجی سطح پر بھی عورت کو بعض اوقات تنہائی اور محرومی کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ معاشرہ اسے محدود مواقع فراہم کرتا ہے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ طلاق کے بعد عورت کو عزت اور احترام کے ساتھ زندگی گزارنے کا حق حاصل ہے۔ نبی کریم ﷺ نے تاکید کی کہ عورت کے ساتھ حسنِ سلوک کیا جائے اور اسے ظلم یا ذلت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ اس طرح شریعت نے عورت کے حقوق کو محفوظ کیا ہے اور اسے ایک باعزت مقام دیا ہے۔

یوں طلاق کے بعد عورت کی سماجی حیثیت ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر شریعت نے واضح اصول دیے ہیں لیکن معاشرتی رویے اکثر ان اصولوں کے خلاف ہوتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ معاشرہ عورت کو طلاق کے بعد بھی عزت اور احترام دے، اس کے حقوق محفوظ کرے اور اسے ایک باعزت زندگی گزارنے کا موقع فراہم کرے۔ یہ نہ صرف عورت کے لیے ضروری ہے بلکہ پورے معاشرتی نظام کے استحکام کے لیے بھی اہم ہے۔

طلاق کے بعد رجوع کا حق اور اس کے احکام

اسلامی شریعت میں طلاق کو ایک سنجیدہ اور حساس عمل قرار دیا گیا ہے، لیکن اس کے ساتھ رجوع کا حق بھی رکھا گیا ہے تاکہ اگر میاں بیوی کے درمیان دوبارہ صلح اور محبت قائم ہو جائے تو نکاح بحال ہو سکے۔ رجوع کا حق صرف طلاقِ رجعی میں ہوتا ہے، یعنی جب مرد نے ایک یا دو طلاقیں دی ہوں اور عورت عدت میں ہو۔ اس دوران مرد کو اختیار ہے کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کرے اور ازدواجی تعلقات دوبارہ قائم کرے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا"

(البقرۃ: 228)

یعنی "ان کے شوہر عدت کے دوران انہیں واپس لینے کے زیادہ حق دار ہیں اگر وہ اصلاح چاہتے ہوں۔" اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ رجوع کا مقصد اصلاح اور صلح ہے، نہ کہ عورت کو تکلیف یا اذیت دینا۔

فقہائے اسلام نے رجوع کے طریقے بھی بیان کیے ہیں۔ رجوع دو طریقوں سے ہو سکتا ہے: ایک قول کے ذریعے، جیسے مرد کہے "میں نے تجھ سے رجوع کیا" یا "تو میری بیوی ہے"، اور دوسرا فعل کے ذریعے، یعنی مرد دوبارہ ازدواجی تعلق قائم کرے۔ دونوں صورتوں میں رجوع معتبر ہوتا ہے بشرطیکہ وہ عدت کے دوران ہو۔ اگر عدت ختم ہو جائے تو رجوع ممکن نہیں رہتا اور دوبارہ نکاح کرنا ضروری ہوتا ہے۔

رجوع کا حق صرف رجعی طلاق میں ہے۔ اگر طلاق بائن ہو جائے، یعنی عدت ختم ہو جائے یا طلاق ایسے الفاظ سے دی جائے جن میں رجوع کا حق باقی نہ رہے، تو رجوع ممکن نہیں ہوتا۔ اسی طرح طلاقِ مغلّظہ (تین طلاقیں) کے بعد

بھی رجوع کا حق ختم ہو جاتا ہے اور عورت پہلے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوتی جب تک کہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے اور وہ نکاح حقیقی طور پر قائم نہ ہو۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" (البقرۃ: 230)

پاکستانی قانون میں بھی رجوع کا حق تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت جب مرد طلاق دیتا ہے تو نوے دن کی مدت دی جاتی ہے جس میں صلح اور رجوع ممکن ہوتا ہے۔ اگر اس مدت میں رجوع کر لیا جائے تو نکاح برقرار رہتا ہے، اور اگر رجوع نہ کیا جائے تو طلاق نافذ ہو جاتی ہے۔ اس طرح قانون نے بھی رجوع کو ایک باقاعدہ اور ضابطہ بند عمل بنایا ہے تاکہ خاندان کا نظام محفوظ رہے۔

رجوع کا مقصد صرف ازدواجی تعلقات کو دوبارہ قائم کرنا نہیں بلکہ خاندان کے استحکام اور بچوں کے مستقبل کو محفوظ بنانا بھی ہے۔ اگر میاں بیوی کے درمیان اختلافات ختم ہو جائیں اور وہ دوبارہ محبت اور سکون کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی ہوں تو رجوع ایک بہترین راستہ ہے۔ لیکن اگر رجوع کا

مقصد عورت کو اذیت دینا یا اسے بار بار طلاق اور رجوع کے چکر میں ڈالنا ہو تو یہ شریعت کے اصولوں کے خلاف ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ رجوع کو عدل اور احسان کے ساتھ استعمال کرنا چاہیے تاکہ عورت کی عزت اور خاندان کا نظام محفوظ رہے۔

یوں رجوع کا حق اور اس کے احکام اسلامی شریعت اور پاکستانی قانون میں نہایت اہم ہیں۔ یہ حق میاں بیوی کو ایک موقع دیتا ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو دوبارہ قائم کریں اور خاندان کے استحکام کو محفوظ رکھیں۔ لیکن اس حق کو ذمہ داری اور عدل کے ساتھ استعمال کرنا ضروری ہے تاکہ یہ عورت کے لیے اذیت یا ظلم کا ذریعہ نہ بنے بلکہ صلح، محبت اور سکون کا سبب بنے۔

طلاق کے بعد مصالحت اور ثالثی کا کردار

اسلامی شریعت نے نکاح اور طلاق کے معاملات میں صلح اور اصلاح کو بنیادی حیثیت دی ہے۔ اگر میاں بیوی کے درمیان اختلافات پیدا ہو جائیں اور طلاق کی نوبت آ جائے تو قرآنِ مجید نے حکم دیا ہے کہ پہلے صلح کی کوشش

کی جائے اور اگر ضرورت ہو تو دونوں خاندانوں سے ثالث مقرر کیے جائیں۔ فرمایا گیا:

"وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا" (النساء: 35)

یعنی "اگر تمہیں ان دونوں کے درمیان جھگڑے کا خوف ہو تو ایک ثالث مرد کے خاندان سے اور ایک ثالث عورت کے خاندان سے مقرر کرو، اگر وہ دونوں اصلاح چاہیں گے تو اللہ ان کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔"

اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ طلاق سے پہلے صلح کی کوشش کرنا ضروری ہے اور اگر میاں بیوی خود مسئلہ حل نہ کر سکیں تو خاندان یا معاشرتی سطح پر ثالث مقرر کیے جائیں۔ ثالثی کا مقصد یہ ہے کہ دونوں فریقین کے مسائل کو غیر جانبداری سے سنا جائے اور ان کے درمیان صلح کرائی جائے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ ثالثی کا عمل نہ صرف طلاق سے بچانے کے لیے ہے بلکہ اگر طلاق ہو بھی جائے تو اس کے بعد بھی صلح کی کوشش کی

جا سکتی ہے۔ رجعی طلاق کے دوران مرد کو رجوع کا حق حاصل ہے اور اس وقت ثالثی کے ذریعے میاں بیوی کو دوبارہ اکٹھا کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ثالثی خاندان کے استحکام اور بچوں کے مستقبل کے تحفظ کے لیے نہایت اہم ہے۔

پاکستانی قانون میں بھی ثالثی کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت جب مرد طلاق دیتا ہے تو نوے دن کی مدت دی جاتی ہے جس میں یونین کونسل کے ذریعے صلح کی کوشش کی جاتی ہے۔ یونین کونسل کے چیئرمین دونوں فریقین کو بلاتا ہے اور ثالثی کے ذریعے مسئلہ حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر صلح ہو جائے تو طلاق نافذ نہیں ہوتی اور نکاح برقرار رہتا ہے، لیکن اگر صلح نہ ہو سکے تو طلاق نافذ ہو جاتی ہے۔

سماجی سطح پر بھی ثالثی کا کردار نہایت اہم ہے۔ بعض اوقات خاندان کے بزرگ یا رشتہ دار میاں بیوی کے درمیان صلح کرانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں، جس سے نہ صرف طلاق سے بچاؤ ہوتا ہے بلکہ خاندان کا نظام بھی محفوظ

رہتا ہے۔ اگر ثالثی نہ ہو تو اکثر چھوٹے اختلافات بڑے مسائل میں بدل جاتے ہیں اور طلاق کی نوبت آجاتی ہے۔

یوں طلاق کے بعد مصالحت اور ثالثی کا کردار اسلامی شریعت اور پاکستانی قانون دونوں میں نہایت اہم ہے۔ یہ عمل نہ صرف میاں بیوی کے تعلقات کو دوبارہ قائم کرنے کا ذریعہ ہے بلکہ بچوں، خاندان اور معاشرتی نظام کے تحفظ کے لیے بھی ضروری ہے۔ ثالثی کے ذریعے اختلافات کو کم کیا جا سکتا ہے اور خاندان کو ٹوٹنے سے بچایا جا سکتا ہے۔

طلاق کے بعد وراثت اور مالی ذمہ داریاں

اسلامی شریعت میں طلاق کے بعد میاں بیوی کے درمیان وراثت کے حقوق ختم ہو جاتے ہیں۔ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دے دی اور وہ عدت میں ہے تو اس دوران اگر شوہر کا انتقال ہو جائے تو بیوی کو وراثت کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ عدت کے دوران نکاح کا تعلق باقی رہتا ہے۔ لیکن اگر عدت ختم ہو جائے اور نکاح مکمل طور پر ختم ہو جائے تو پھر دونوں کے درمیان وراثت کا

حق باقی نہیں رہتا۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ رجعی طلاق کے دوران عورت وارث شمار ہوتی ہے، لیکن بائن یا مغلّظہ طلاق کے بعد وراثت کا تعلق ختم ہو جاتا ہے۔

مالی ذمہ داریوں کے اعتبار سے شوہر پر لازم ہے کہ وہ طلاق کے بعد عورت کو مہر ادا کرے اگر وہ باقی ہو۔ اسی طرح عدت کے دوران نان و نفقہ بھی شوہر پر واجب ہے۔ اگر عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت بچے کی پیدائش تک ہے اور اس دوران بھی شوہر پر نان و نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَإِن كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"

(الطلاق: 6)

یعنی "اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل وضع کر دیں۔"

پاکستانی قانون میں بھی مالی ذمہ داریوں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت شوہر پر لازم ہے کہ وہ عدت کے دوران عورت کی کفالت کرے اور اگر مہر باقی ہو تو اسے ادا کرے۔ عدالتیں بھی اس بات کو یقینی بناتی ہیں کہ عورت کو اس کے مالی حقوق ملیں۔ اگر شوہر اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو عورت عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتی ہے اور عدالت شوہر کو نان و نفقہ یا مہر ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے۔

بچوں کے حوالے سے بھی مالی ذمہ داری والد پر ہی رہتی ہے۔ طلاق کے بعد اگر بچے ماں کے پاس رہیں تو بھی والد پر لازم ہے کہ وہ ان کا نان و نفقہ ادا کرے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ بچوں کی کفالت اور پرورش والد کی ذمہ داری ہے اور وہ اس سے بری نہیں ہو سکتا۔

یوں طلاق کے بعد وراثت اور مالی ذمہ داریوں کا نظام اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ عورت اور بچوں کے حقوق محفوظ رہیں۔ شریعت نے وراثت کے اصول واضح کیے ہیں اور مالی ذمہ داریوں کو لازمی قرار دیا ہے، جبکہ قانون نے ان اصولوں کو ضابطہ بند کر کے عورت اور بچوں کے تحفظ کو یقینی بنایا ہے۔

اس طرح طلاق کے بعد بھی عدل اور انصاف قائم رہتا ہے اور خاندان کے افراد کو محرومی یا ظلم کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔

طلاق کے بعد نکاحِ ثانی کے شرعی و قانونی پہلو

اسلامی شریعت میں طلاق کے بعد عورت اور مرد دونوں کو دوبارہ نکاح کرنے کی اجازت ہے، لیکن اس کے لیے کچھ شرعی اور قانونی اصول مقرر کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ عورت اپنی عدت مکمل کرے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" (البقرۃ: 228)

یعنی "طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔" اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ عورت عدت مکمل کیے بغیر نکاحِ ثانی نہیں کر سکتی۔

اگر طلاق رجعی ہو اور شوہر عدت کے دوران رجوع کر لے تو نکاح برقرار رہتا ہے اور نکاحِ ثانی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر عدت ختم ہو جائے اور

رجوع نہ کیا جائے تو نکاح مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے اور عورت کو نکاحِ ثانی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

طلاقِ بائن کے بعد عورت فوراً نکاحِ ثانی کر سکتی ہے بشرطیکہ عدت مکمل ہو چکی ہو۔ لیکن طلاقِ مغلّظہ (تین طلاقیں) کے بعد عورت پہلے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوتی جب تک کہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے اور وہ نکاح حقیقی طور پر قائم نہ ہو۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" (البقرۃ: 230)

یعنی "پھر اگر وہ (تیسری) طلاق دے دے تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔"

پاکستانی قانون میں بھی نکاحِ ثانی کے اصول واضح کیے گئے ہیں۔ عورت عدت مکمل کرنے کے بعد نکاحِ ثانی کر سکتی ہے۔ اگر وہ نکاحِ ثانی کرے تو اس کے سابق شوہر کے ساتھ تعلقات مکمل طور پر ختم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مرد کو بھی نکاحِ ثانی کا حق حاصل ہے، لیکن اگر وہ ایک سے زیادہ نکاح

کرے تو قانون کے مطابق اسے پہلی بیوی کو اطلاع دینا اور عدالت سے اجازت لینا ضروری ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت مرد کو نکاحِ ثانی کے لیے یونین کونسل سے اجازت لینا لازمی ہے، ورنہ اسے قانونی کارروائی کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔

سماجی سطح پر نکاحِ ثانی اکثر حساس مسئلہ ہوتا ہے۔ عورت کو نکاحِ ثانی میں زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں کیونکہ معاشرہ اسے محدود مواقع فراہم کرتا ہے۔ لیکن شریعت نے عورت کو نکاحِ ثانی کا حق دیا ہے تاکہ وہ اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے اور باعزت طریقے سے زندگی گزار سکے۔

یوں طلاق کے بعد نکاحِ ثانی کے شرعی و قانونی پہلو نہایت اہم ہیں۔ شریعت نے اس کے لیے واضح اصول دیے ہیں اور قانون نے ان اصولوں کو ضابطہ بند کیا ہے تاکہ عورت اور مرد دونوں کے حقوق محفوظ رہیں۔ نکاحِ ثانی نہ صرف ایک شخصی حق ہے بلکہ خاندان اور معاشرتی نظام کے استحکام کے لیے بھی ضروری ہے۔

فصل سوم: خلع

خلع کی تعریف اور شرعی بنیاد

خلع اسلامی شریعت میں عورت کو دیا گیا ایک مستقل حق ہے جس کے ذریعے وہ نکاح کو ختم کر سکتی ہے، بشرطیکہ وہ شوہر کو مہر یا کوئی اور معاوضہ واپس کرے۔ فقہی اصطلاح میں خلع کو "افتداء" کہا جاتا ہے، یعنی عورت اپنے آپ کو نکاح سے آزاد کرانے کے لیے کچھ معاوضہ دیتی ہے۔ یہ حق اس وقت استعمال ہوتا ہے جب عورت شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو، چاہے اس کی وجہ اخلاقی، نفسیاتی، معاشرتی یا جذباتی ہو۔ قرآنِ مجید نے خلع کو ایک جائز اور باعزت راستہ قرار دیا ہے تاکہ عورت ظلم یا جبر کا شکار نہ ہو۔

قرآنِ مجید میں سورۃ البقرۃ کی آیت 229 میں خلع کا ذکر یوں آیا ہے:

"فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"

یعنی "اگر تمہیں خوف ہو کہ وہ دونوں اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے تو عورت کے لیے کوئی گناہ نہیں کہ وہ کچھ معاوضہ دے کر نکاح ختم کر لے۔"

اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ اگر میاں بیوی کے درمیان نباہ ممکن نہ ہو اور عورت اپنے شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو تو وہ خلع کے ذریعے نکاح ختم کر سکتی ہے۔ یہ عورت کے لیے ایک باعزت راستہ ہے تاکہ وہ اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔

نبی کریم ﷺ کے زمانے میں بھی خلع کے واقعات پیش آئے۔ حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ وہ اپنے شوہر کے دین یا اخلاق پر اعتراض نہیں کرتیں لیکن ان کے ساتھ زندگی گزارنا مشکل ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہ مہر واپس کر دیں تو نکاح ختم ہو جائے گا۔ اس واقعے سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ عورت اگر شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو تو وہ خلع کے ذریعے علیحدگی اختیار کر سکتی ہے۔

فقہائے اسلام نے خلع کو طلاق سے الگ ایک مستقل حق قرار دیا ہے۔ طلاق مرد کا حق ہے جبکہ خلع عورت کا حق ہے، اور دونوں کے لیے الگ الگ شرائط

اور طریقے مقرر کیے گئے ہیں۔ خلع کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو ظلم اور جبر سے بچایا جائے اور اسے ایک باعزت راستہ دیا جائے تاکہ وہ اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔

خلع کی شرعی بنیاد قرآن و سنت سے ثابت ہے۔ قرآن نے خلع کو جائز قرار دیا ہے اور سنت میں اس کے عملی واقعات موجود ہیں۔ فقہائے اسلام نے خلع کو عورت کے حقوق کے تحفظ کے لیے نہایت اہم قرار دیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام ابو حنیفہ سب نے خلع کو جائز قرار دیا ہے اور اس کے اصول و ضوابط بیان کیے ہیں۔

پاکستانی قانون میں بھی خلع کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت عورت عدالت میں خلع کا دعویٰ دائر کر سکتی ہے۔ عدالت دونوں فریقین کو سننے کے بعد فیصلہ کرتی ہے۔ اگر عورت یہ ثابت کر دے کہ وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہیں تو عدالت خلع کا حکم دے سکتی ہے۔ اس طرح قانون نے بھی عورت کو خلع کا حق دیا ہے تاکہ وہ ظلم یا جبر کا شکار نہ ہو۔

خلع کی تعریف اور شرعی بنیاد کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو ایک باعزت راستہ دیا جائے تاکہ وہ اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔ یہ حق عورت کے حقوق کے تحفظ اور معاشرتی انصاف کے لیے نہایت اہم ہے۔ شریعت نے خلع کو ایک جائز اور باعزت راستہ قرار دیا ہے تاکہ عورت ظلم یا جبر کا شکار نہ ہو اور اپنی زندگی عزت و احترام کے ساتھ گزار سکے۔

خلع اور طلاق میں فرق

اسلامی شریعت میں نکاح کے خاتمے کے دو بنیادی طریقے ہیں: طلاق اور خلع۔ دونوں کا نتیجہ بظاہر ایک ہی ہے یعنی ازدواجی تعلقات کا خاتمہ، لیکن ان کے اصول، طریقہ کار اور اثرات مختلف ہیں۔ طلاق مرد کا حق ہے، شریعت نے اسے یہ اختیار دیا ہے کہ اگر وہ نباہ نہ کر سکے تو طلاق دے کر نکاح ختم کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس خلع عورت کا حق ہے، اگر وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو اور اسے اپنے لیے مشکلات یا اذیت محسوس ہو تو وہ خلع کے ذریعے نکاح ختم کر سکتی ہے۔ اس طرح دونوں کو علیحدگی کا حق دیا گیا ہے لیکن طریقہ مختلف ہے۔

طلاق میں مرد پر لازم ہے کہ وہ عورت کو مہر ادا کرے اگر وہ باقی ہو، اور عدت کے دوران نان و نفقہ بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ خلع میں عورت شوہر کو مہر یا کوئی اور معاوضہ واپس کرتی ہے تاکہ نکاح ختم ہو سکے۔ قرآنِ مجید نے اس اصول کو واضح کیا ہے کہ اگر عورت خلع لے تو وہ کچھ معاوضہ دے کر نکاح ختم کر سکتی ہے۔ اس طرح طلاق میں مالی ذمہ داری مرد پر ہے جبکہ خلع میں عورت پر۔

طلاق مرد کے اعلان سے واقع ہوتی ہے۔ وہ ایک یا دو یا تین طلاقیں دے سکتا ہے اور اس کے مطابق نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ خلع کے لیے عورت کو عدالت یا شوہر کے سامنے درخواست دینا پڑتی ہے۔ اگر شوہر راضی ہو تو خلع فوراً واقع ہو جاتا ہے، اور اگر راضی نہ ہو تو عدالت عورت کی درخواست سن کر فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح خلع کا طریقہ کار زیادہ رسمی اور ضابطہ بند ہے۔

طلاق رجعی ہو تو مرد عدت کے دوران رجوع کر سکتا ہے اور نکاح دوبارہ قائم ہو جاتا ہے۔ لیکن خلع میں رجوع کا حق نہیں ہوتا۔ ایک بار خلع واقع ہو جائے

تو نکاح ختم ہو جاتا ہے اور دوبارہ تعلق قائم کرنے کے لیے نئے نکاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح خلع زیادہ قطعی اور مستقل ہے۔

پاکستانی قانون میں طلاق اور خلع دونوں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ طلاق کے لیے مرد کو نوٹس دینا اور یونین کونسل کو اطلاع دینا ضروری ہے۔ نوے دن کی مدت دی جاتی ہے جس میں صلح کی کوشش کی جاتی ہے۔ خلع کے لیے عورت عدالت میں دعویٰ دائر کرتی ہے۔ عدالت دونوں فریقین کو سننے کے بعد فیصلہ کرتی ہے۔ اگر عورت یہ ثابت کر دے کہ وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہیں تو عدالت خلع کا حکم دے سکتی ہے۔ اس طرح قانون نے دونوں طریقوں کو ضابطہ بند کیا ہے۔

سماجی سطح پر طلاق کے بعد اکثر عورت کو معاشرتی دباؤ کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ معاشرہ اسے موردِ الزام ٹھہراتا ہے۔ خلع کے بعد بھی عورت کو مشکلات پیش آتی ہیں لیکن بعض اوقات خلع کو زیادہ منفی نظر سے دیکھا جاتا ہے کیونکہ یہ عورت کا اختیار ہے۔ اسی لیے شریعت نے تاکید کی ہے کہ دونوں صورتوں میں عدل اور احسان قائم رکھا جائے تاکہ عورت کی عزت محفوظ رہے۔

یوں خلع اور طلاق میں فرق واضح ہے۔ طلاق مرد کا حق ہے جبکہ خلع عورت کا حق ہے۔ طلاق میں مالی ذمہ داری مرد پر ہے جبکہ خلع میں عورت پر۔ طلاق میں رجوع ممکن ہے لیکن خلع میں نہیں۔ قانون نے دونوں کو ضابطہ بند کیا ہے تاکہ انصاف قائم رہے۔ یہ فرق سمجھنا نہایت ضروری ہے تاکہ میاں بیوی کے تعلقات میں عدل اور انصاف قائم رہے اور کسی کے حقوق ضائع نہ ہوں۔

خلع کے صحیح ہونے کی شرائط

خلع ایک ایسا عمل ہے جس کے ذریعے عورت نکاح ختم کر سکتی ہے، لیکن یہ عمل مخصوص شرائط کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔ فقہائے اسلام نے خلع کے صحیح ہونے کے لیے چند بنیادی اصول اور شرائط بیان کیے ہیں تاکہ یہ عمل شریعت کے مطابق ہو اور کسی کے حقوق ضائع نہ ہوں۔

سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ خلع باہمی رضامندی سے ہو۔ اگر عورت خلع لینا چاہتی ہے تو اسے شوہر کے سامنے اپنی خواہش ظاہر کرنی ہوگی اور شوہر کو اس پر راضی ہونا ہوگا۔ قرآنِ مجید نے فرمایا:

"فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"

(البقرۃ: 229)

یعنی "اگر تمہیں خوف ہو کہ وہ دونوں اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے تو عورت کے لیے کوئی گناہ نہیں کہ وہ کچھ معاوضہ دے کر نکاح ختم کر لے۔"

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ خلع کے لیے دونوں فریقین کی رضامندی ضروری ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت خلع کے بدلے شوہر کو کچھ معاوضہ دے۔ یہ معاوضہ عام طور پر مہر ہوتا ہے، لیکن بعض اوقات عورت کوئی اور چیز بھی دے سکتی ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اگر عورت مہر واپس کر دے یا کوئی اور معاوضہ دے تو خلع معتبر ہوگا۔ اگر عورت معاوضہ نہ دے تو خلع صحیح نہیں ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خلع کے الفاظ واضح ہوں۔ اگر عورت اور شوہر کے درمیان گفتگو میں خلع کے الفاظ استعمال کیے جائیں اور دونوں اس پر راضی

ہوں تو خلع واقع ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر الفاظ مبہم ہوں یا نیت واضح نہ ہو تو خلع معتبر نہیں ہوگا۔ فقہائے اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ خلع کے لیے الفاظ اور نیت دونوں واضح ہوں۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ خلع کے بعد نکاح ختم ہو جاتا ہے اور رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ اگر عورت خلع لے تو شوہر عدت کے دوران بھی رجوع نہیں کر سکتا۔ دوبارہ تعلق قائم کرنے کے لیے نئے نکاح کی ضرورت ہوگی۔ اس طرح خلع طلاق رجعی سے مختلف ہے کیونکہ اس میں رجوع ممکن نہیں ہوتا۔

پاکستانی قانون میں بھی خلع کے صحیح ہونے کے لیے شرائط مقرر کی گئی ہیں۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت عورت عدالت میں خلع کا دعویٰ دائر کر سکتی ہے۔ عدالت دونوں فریقین کو سننے کے بعد فیصلہ کرتی ہے۔ اگر عورت یہ ثابت کر دے کہ وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہیں تو عدالت خلع کا حکم دے سکتی ہے۔ اس کے بعد عورت کو مہر یا معاوضہ واپس کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح قانون نے بھی خلع کو ضابطہ بند کیا ہے تاکہ یہ عمل شریعت کے مطابق ہو۔

سماجی سطح پر بھی خلع کے صحیح ہونے کی شرائط نہایت اہم ہیں۔ اگر خلع بغیر شرائط کے ہو تو عورت اور شوہر دونوں کے حقوق ضائع ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے شریعت اور قانون نے خلع کے لیے واضح اصول مقرر کیے ہیں تاکہ انصاف قائم رہے اور کسی پر ظلم نہ ہو۔

یوں خلع کے صحیح ہونے کی شرائط یہ ہیں کہ دونوں فریقین کی رضامندی ہو، عورت معاوضہ دے، الفاظ اور نیت واضح ہوں، اور خلع کے بعد رجوع ممکن نہ ہو۔ یہ شرائط خلع کو شریعت اور قانون کے مطابق بناتی ہیں اور عورت کو ایک باعزت راستہ فراہم کرتی ہیں تاکہ وہ اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔

خلع کے طریقہ کار اور عملی صورتیں

خلع کا عمل محض ایک نظریاتی حق نہیں بلکہ ایک عملی طریقہ ہے جس کے ذریعے عورت نکاح ختم کر سکتی ہے۔ شریعت اور فقہ نے اس کے لیے واضح اصول اور مراحل بیان کیے ہیں تاکہ یہ عمل باقاعدہ، شفاف اور انصاف پر مبنی ہو۔

خلع کا سب سے پہلا مرحلہ عورت کی خواہش ہے۔ اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو اور اسے اپنے لیے مشکلات یا اذیت محسوس ہو تو وہ خلع کی درخواست دے سکتی ہے۔ یہ درخواست براہِ راست شوہر کے سامنے بھی دی جا سکتی ہے اور عدالت کے ذریعے بھی۔ اگر شوہر راضی ہو تو خلع فوراً واقع ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر شوہر راضی نہ ہو تو عورت عدالت کا سہارا لے سکتی ہے۔

عدالت میں خلع کے لیے عورت کو یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہیں۔ عدالت دونوں فریقین کو سننے کے بعد فیصلہ کرتی ہے۔ اگر عدالت مطمئن ہو جائے کہ عورت واقعی نباہ نہیں کر سکتی تو وہ خلع کا حکم دے دیتی ہے۔ اس کے بعد عورت کو مہر یا معاوضہ واپس کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح خلع ایک باقاعدہ اور ضابطہ بند عمل ہے۔

فقہائے اسلام نے خلع کے مختلف عملی صورتیں بیان کی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ عورت شوہر کو مہر واپس کر دے اور شوہر خلع پر راضی ہو جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کوئی اور معاوضہ دے، جیسے مال یا جائیداد۔

تیسری صورت یہ ہے کہ عورت عدالت کے ذریعے خلع لے۔ ان سب صورتوں میں خلع معتبر ہوتا ہے بشرطیکہ شرعی اصولوں کی پابندی کی جائے۔

خلع کے بعد نکاح ختم ہو جاتا ہے اور رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ عورت عدت گزارتی ہے اور اس کے بعد نکاحِ ثانی کر سکتی ہے۔ شوہر دوبارہ تعلق قائم کرنے کے لیے نئے نکاح کی ضرورت ہوگی۔ اس طرح خلع طلاق رجعی سے مختلف ہے کیونکہ اس میں رجوع ممکن نہیں ہوتا۔

پاکستانی قانون میں خلع کا طریقہ کار واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت عورت عدالت میں خلع کا دعویٰ دائر کر سکتی ہے۔ عدالت دونوں فریقین کو سننے کے بعد فیصلہ کرتی ہے۔ اگر عورت یہ ثابت کر دے کہ وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہیں تو عدالت خلع کا حکم دے دیتی ہے۔ اس کے بعد عورت کو مہر یا معاوضہ واپس کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح قانون نے خلع کو ضابطہ بند کیا ہے تاکہ یہ عمل شریعت کے مطابق ہو۔

سماجی سطح پر خلع کا طریقہ کار بعض اوقات مشکل ہوتا ہے کیونکہ معاشرہ عورت کو خلع لینے پر تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ لیکن شریعت نے عورت کو یہ حق دیا ہے تاکہ وہ ظلم یا جبر کا شکار نہ ہو۔ اسی لیے ضروری ہے کہ خلع کو ایک باعزت راستہ سمجھا جائے اور عورت کو اس کے حق سے محروم نہ کیا جائے۔

یوں خلع کے طریقہ کار اور عملی صورتیں اس بات کو یقینی بناتی ہیں کہ عورت اپنے حق کو استعمال کر سکے اور اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔ یہ عمل شریعت، فقہ اور قانون کے مطابق ہے اور عورت کے حقوق کے تحفظ کے لیے نہایت اہم ہے۔

خلع کے بعد عدت اور رجوع کے احکام

خلع کے بعد نکاح ختم ہو جاتا ہے اور عورت پر عدت لازم ہوتی ہے۔ عدت کا مقصد یہ ہے کہ نکاح کے خاتمے کے بعد عورت ایک مخصوص مدت تک انتظار کرے تاکہ اس کے رحم کی حالت واضح ہو جائے اور خاندان کے نظام میں شفافیت قائم رہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ خلع کے بعد عدت

طلاق کی عدت کے برابر ہے، یعنی تین حیض یا تین ماہ، اور اگر عورت حاملہ ہو تو عدت بچے کی پیدائش تک ہے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" (البقرۃ: 228)

یعنی "طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔"

خلع کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ اگر عورت خلع لے تو شوہر عدت کے دوران بھی رجوع نہیں کر سکتا۔ دوبارہ تعلق قائم کرنے کے لیے نئے نکاح کی ضرورت ہوگی۔ اس طرح خلع طلاق رجعی سے مختلف ہے کیونکہ اس میں رجوع ممکن نہیں ہوتا۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ خلع ایک بائن طلاق کے حکم میں ہے، یعنی نکاح ختم ہو جاتا ہے اور رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔

فقہی مکاتبِ فکر میں عدت کے حوالے سے کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک خلع کے بعد عدت طلاق کی عدت کے برابر ہے، یعنی تین حیض۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ لیکن بعض

فقہاء کے نزدیک خلع کے بعد عدت ایک حیض ہے تاکہ رحم کی حالت واضح ہو جائے۔ تاہم جمہور فقہاء کا موقف یہی ہے کہ خلع کے بعد عدت طلاق کی عدت کے برابر ہے۔

پاکستانی قانون میں بھی خلع کے بعد عدت لازم ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت عورت کو عدت گزارنی ہوتی ہے اور اس دوران وہ نکاحِ ثانی نہیں کر سکتی۔ عدت کے دوران عورت کو نان و نفقہ کا حق حاصل ہوتا ہے، اور اگر وہ حاملہ ہو تو شوہر پر لازم ہے کہ وہ بچے کی پیدائش تک اس کی کفالت کرے۔ اس طرح قانون نے بھی عدت کو ضابطہ بند کیا ہے تاکہ شریعت کے اصولوں کی پابندی ہو۔

خلع کے بعد رجوع کا حق نہ ہونا عورت کے تحفظ کے لیے ہے۔ اگر رجوع کا حق باقی رہتا تو شوہر عورت کو بار بار خلع اور رجوع کے چکر میں ڈال سکتا تھا، جس سے عورت کی عزت اور سکون متاثر ہوتا۔ اسی لیے شریعت نے خلع کو ایک قطعی اور مستقل عمل قرار دیا ہے تاکہ عورت اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے اور اسے بار بار اذیت یا جبر کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

یوں خلع کے بعد عدت اور رجوع کے احکام نہایت اہم ہیں۔ عدت کا مقصد خاندان کے نظام میں شفافیت قائم رکھنا ہے اور رجوع کا حق نہ ہونا عورت کے تحفظ کے لیے ہے۔ شریعت اور قانون دونوں نے ان اصولوں کو واضح کیا ہے تاکہ انصاف قائم رہے اور عورت کو ایک باعزت راستہ فراہم ہو۔

خلع کے مالی اثرات (مہر اور نان و نفقہ)

خلع کے بعد سب سے اہم مسئلہ مالی ذمہ داریوں اور حقوق کا ہوتا ہے۔ شریعت نے اس معاملے کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے تاکہ عورت اور مرد دونوں کے حقوق محفوظ رہیں اور کسی پر ظلم نہ ہو۔

خلع کی بنیادی شرط یہ ہے کہ عورت شوہر کو مہر یا کوئی اور معاوضہ واپس کرے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" (البقرۃ: 229)

یعنی "ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں اگر عورت کچھ معاوضہ دے کر نکاح ختم کر لے۔"

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ خلع کے بعد عورت کو مہر واپس کرنا ہوتا ہے، کیونکہ نکاح کے وقت مہر شوہر کی ذمہ داری تھی اور خلع کے وقت عورت اسے واپس کر کے نکاح ختم کرتی ہے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ خلع کے معاوضے میں مہر ہی واپس کرنا ضروری نہیں بلکہ عورت کوئی اور چیز بھی دے سکتی ہے، جیسے مال، جائیداد یا کوئی اور حق۔ لیکن عام طور پر مہر ہی واپس کیا جاتا ہے۔ اگر مہر ادا ہو چکا ہو تو عورت کوئی اور معاوضہ دے سکتی ہے۔ اس طرح خلع ایک مالی معاہدہ بھی ہے جس میں عورت اپنے حقِ مہر کو چھوڑ کر آزادی حاصل کرتی ہے۔

خلع کے بعد نان و نفقہ کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ فقہائے اسلام کے نزدیک خلع کے بعد شوہر پر عورت کا نان و نفقہ واجب نہیں رہتا، کیونکہ نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن عدت کے دوران عورت کو نان و نفقہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اگر عورت حاملہ ہو تو شوہر پر لازم ہے کہ وہ بچے کی پیدائش تک اس کی کفالت کرے۔ قرآنِ مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَإِن كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"

(الطلاق: 6)

یعنی "اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل وضع کر دیں۔"

پاکستانی قانون میں بھی خلع کے مالی اثرات کو ضابطہ بند کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت اگر عورت خلع لے تو اسے مہر یا معاوضہ واپس کرنا ہوتا ہے۔ عدالت اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ عورت اپنے مالی حقوق سے محروم نہ ہو اور شوہر بھی اپنی ذمہ داری پوری کرے۔ اگر عورت حاملہ ہو تو شوہر پر لازم ہے کہ وہ بچے کی پیدائش تک اس کی کفالت کرے۔

بچوں کے حوالے سے بھی مالی ذمہ داری والد پر ہی رہتی ہے۔ اگر بچے ماں کے پاس رہیں تو بھی والد پر لازم ہے کہ وہ ان کا نان و نفقہ ادا کرے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ بچوں کی کفالت اور پرورش والد کی ذمہ داری ہے اور وہ اس سے بری نہیں ہو سکتا۔

یوں خلع کے مالی اثرات یہ ہیں کہ عورت مہر یا معاوضہ واپس کرتی ہے، عدت کے دوران نان و نفقہ شوہر پر لازم ہوتا ہے، اور بچوں کی کفالت والد کی ذمہ داری رہتی ہے۔ یہ اصول اس بات کو یقینی بناتے ہیں کہ خلع کے بعد بھی عدل اور انصاف قائم رہے اور عورت اور بچوں کے حقوق محفوظ رہیں۔

پاکستانی قانون میں خلع کا طریقہ کار

پاکستانی قانون نے خلع کو نہایت واضح اور ضابطہ بند طریقے سے تسلیم کیا ہے تاکہ عورت اپنے حق کو استعمال کر سکے اور انصاف قائم رہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کے تحت عورت عدالت میں خلع کا دعویٰ دائر کر سکتی ہے۔ یہ دعویٰ فیملی کورٹ میں کیا جاتا ہے، اور عدالت دونوں فریقین کو سننے کے بعد فیصلہ کرتی ہے۔

خلع کے مقدمے میں سب سے پہلے عورت عدالت کو یہ بتاتی ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہیں۔ اس کے لیے عورت کو کسی خاص وجہ یا الزام ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ صرف یہ کہنا کافی ہوتا ہے کہ وہ

شوہر کے ساتھ نباہ نہیں کر سکتی۔ عدالت اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ اگر عورت نباہ پر راضی نہیں تو اسے زبردستی نکاح میں رکھنا ظلم ہے۔

عدالت خلع کے مقدمے میں دونوں فریقین کو بلاتی ہے اور صلح کی کوشش کرتی ہے۔ اگر صلح ہو جائے تو مقدمہ ختم ہو جاتا ہے اور نکاح برقرار رہتا ہے۔ لیکن اگر صلح نہ ہو سکے تو عدالت خلع کا حکم دے دیتی ہے۔ اس کے بعد عورت کو مہر یا معاوضہ واپس کرنا ہوتا ہے۔ اگر مہر ادا ہو چکا ہو تو عورت کوئی اور معاوضہ دے سکتی ہے۔

پاکستانی قانون میں خلع کے مقدمے کا طریقہ کار کچھ یوں ہے:

عورت فیملی کورٹ میں خلع کا دعویٰ دائر کرتی ہے۔

عدالت دونوں فریقین کو نوٹس جاری کرتی ہے۔

عدالت صلح کی کوشش کرتی ہے۔

اگر صلح نہ ہو تو عدالت خلع کا حکم دیتی ہے۔

عورت مہر یا معاوضہ واپس کرتی ہے۔

نکاح ختم ہو جاتا ہے اور عورت عدت گزارتی ہے۔

خلع کے مقدمے میں عدالت عورت کو یہ حق دیتی ہے کہ وہ اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔ اس طرح قانون نے عورت کو ایک باعزت راستہ فراہم کیا ہے تاکہ وہ ظلم یا جبر کا شکار نہ ہو۔

سماجی سطح پر خلع کے مقدمے کو بعض اوقات منفی نظر سے دیکھا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ عورت کے حقوق کے تحفظ کے لیے نہایت اہم ہے۔ اگر عورت شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو تو اسے زبردستی نکاح میں رکھنا ظلم ہے۔ اسی لیے قانون نے خلع کو تسلیم کیا ہے تاکہ عورت اپنی زندگی عزت اور سکون کے ساتھ گزار سکے۔

یوں پاکستانی قانون میں خلع کا طریقہ کار نہایت واضح اور ضابطہ بند ہے۔ یہ عمل عورت کو ایک باعزت راستہ فراہم کرتا ہے اور انصاف قائم کرتا ہے۔ عدالت اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ عورت اپنے حق سے محروم نہ ہو اور شوہر بھی اپنی ذمہ داری پوری کرے۔ اس طرح خلع شریعت اور قانون دونوں کے مطابق ہے اور عورت کے حقوق کے تحفظ کے لیے نہایت اہم ہے۔

خلع کے سماجی و معاشرتی اثرات

خلع محض ایک فقہی یا قانونی مسئلہ نہیں بلکہ اس کے گہرے سماجی اور معاشرتی اثرات بھی ہیں۔ جب ایک عورت خلع کے ذریعے نکاح ختم کرتی ہے تو یہ نہ صرف اس کی ذاتی زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے بلکہ خاندان، رشتہ داروں اور معاشرے پر بھی اس کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

سب سے پہلا اثر عورت کی آزادی اور تحفظ ہے۔ خلع عورت کو یہ حق دیتا ہے کہ اگر وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو تو وہ ایک باعزت راستہ اختیار کر کے اپنی زندگی دوبارہ شروع کر سکے۔ اس طرح عورت ظلم اور جبر سے بچ جاتی ہے اور اپنی عزت و وقار کے ساتھ زندگی گزار سکتی ہے۔ یہ حق عورت کو معاشرتی سطح پر ایک مضبوط مقام دیتا ہے اور اسے مرد کے برابر ایک اختیار فراہم کرتا ہے۔

دوسرا اثر خاندان پر ہوتا ہے۔ خلع کے بعد اکثر خاندان کے افراد متاثر ہوتے ہیں، خاص طور پر بچے۔ اگر بچے ماں کے پاس رہیں تو ان کی کفالت اور پرورش والد کی ذمہ داری رہتی ہے۔ لیکن عملی طور پر اکثر عورت کو مشکلات

کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ معاشرہ اسے تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ اسی لیے ضروری ہے کہ خلع کے بعد خاندان کے افراد عورت کا ساتھ دیں اور اسے تنہا نہ چھوڑیں۔

تیسرا اثر معاشرتی رویوں پر ہوتا ہے۔ بعض معاشروں میں خلع کو منفی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور عورت کو الزام دیا جاتا ہے کہ اس نے گھر توڑ دیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ خلع عورت کے تحفظ کے لیے ہے اور اگر وہ شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے پر راضی نہ ہو تو اسے زبردستی نکاح میں رکھنا ظلم ہے۔ اسی لیے ضروری ہے کہ معاشرہ خلع کو ایک مثبت حق سمجھے اور عورت کو اس کے استعمال پر تنقید کا نشانہ نہ بنائے۔

چوتھا اثر قانونی اور عدالتی نظام پر ہوتا ہے۔ جب عورت خلع کا دعویٰ دائر کرتی ہے تو عدالت اس کے حق کو تسلیم کرتی ہے اور انصاف فراہم کرتی ہے۔ اس طرح خلع عدالتی نظام کو بھی مضبوط کرتا ہے کیونکہ یہ عورت کو انصاف دلانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ لیکن بعض اوقات عدالتی عمل طویل اور مشکل ہوتا

ہے جس سے عورت کو مشکلات پیش آتی ہیں۔ اسی لیے ضروری ہے کہ عدالتی نظام کو مزید آسان اور مؤثر بنایا جائے۔

پانچواں اثر معاشرتی انصاف پر ہوتا ہے۔ خلع عورت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ اپنی زندگی عزت اور سکون کے ساتھ گزار سکے۔ اس طرح معاشرتی انصاف قائم ہوتا ہے اور عورت ظلم یا جبر کا شکار نہیں ہوتی۔ خلع معاشرتی سطح پر ایک توازن پیدا کرتا ہے اور عورت کو مرد کے برابر ایک اختیار فراہم کرتا ہے۔

یوں خلع کے سماجی و معاشرتی اثرات نہایت اہم ہیں۔ یہ عورت کو آزادی اور تحفظ فراہم کرتا ہے، خاندان اور بچوں پر اثر انداز ہوتا ہے، معاشرتی رویوں کو بدلتا ہے، عدالتی نظام کو مضبوط کرتا ہے اور معاشرتی انصاف قائم کرتا ہے۔ شریعت اور قانون دونوں نے خلع کو تسلیم کیا ہے تاکہ عورت اپنی زندگی عزت اور سکون کے ساتھ گزار سکے اور معاشرہ انصاف اور توازن پر قائم رہے

فصل 4: ولدیت و قانونی حیثیت

ولدیت کی تعریف اور شرعی بنیاد

ولدیت سے مراد بچے کا اپنے والد سے نسبت اور تعلق ہے۔ یہ تعلق نہ صرف حیاتیاتی بنیاد پر قائم ہوتا ہے بلکہ شریعت نے اسے ایک مضبوط قانونی اور اخلاقی حیثیت بھی دی ہے۔ اسلام میں ولدیت کو خاندان کے نظام کی بنیاد قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اسی کے ذریعے نسب، وراثت، کفالت اور دیگر حقوق و ذمہ داریاں طے ہوتی ہیں۔

قرآنِ مجید نے ولدیت کو واضح طور پر بیان کیا ہے:

"ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ" (الأحزاب: 5)

یعنی "انہیں ان کے باپوں کے نام سے پکارو، یہی اللہ کے نزدیک زیادہ انصاف ہے۔"

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بچے کی نسبت ہمیشہ والد کی طرف ہی کی جائے گی اور کسی دوسرے شخص کی طرف منسوب کرنا ظلم اور ناانصافی ہے۔ شریعت نے

ولدیت کو ایک مقدس ذمہ داری قرار دیا ہے تاکہ نسب محفوظ رہے اور خاندان کا نظام بگڑنے نہ پائے۔

فقہائے اسلام نے ولدیت کی تعریف یوں کی ہے کہ اگر بچہ نکاحِ صحیح کے اندر پیدا ہو تو وہ والد کا شرعی بیٹا کہلائے گا اور اس کے تمام حقوق حاصل کرے گا۔ نکاحِ صحیح کے بغیر پیدا ہونے والے بچے کو والد کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اس اصول کا مقصد نسب کو محفوظ رکھنا اور معاشرتی انصاف قائم کرنا ہے۔

ولدیت کی شرعی بنیاد نکاح ہے۔ نکاح کے بغیر ولدیت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی لیے اسلام نے زنا کو سختی سے منع کیا ہے کیونکہ اس سے نسب بگڑتا ہے اور ولدیت مشکوک ہو جاتی ہے۔ نکاح کے ذریعے ولدیت محفوظ رہتی ہے اور بچے کو والد کے نام سے پہچان ملتی ہے۔

ولدیت کے ذریعے بچے کو وراثت، کفالت اور دیگر حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ والد پر لازم ہے کہ وہ بچے کی پرورش کرے، اس کی تعلیم و تربیت کرے اور اس کے نان و نفقہ کا انتظام کرے۔ اسی طرح بچے کو والد کی جائیداد میں حصہ ملتا ہے اور وہ والد کے خاندان کا حصہ ہوتا ہے۔

پاکستانی قانون میں بھی ولدیت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس کے تحت بچے کی ولدیت والد کے نام سے درج کی جاتی ہے اور اس کے تمام قانونی حقوق محفوظ رہتے ہیں۔ اگر ولدیت پر تنازع ہو تو عدالت شہادت اور ثبوت کے ذریعے فیصلہ کرتی ہے۔

یوں ولدیت کی تعریف اور شرعی بنیاد یہ ہے کہ بچہ اپنے والد سے منسوب ہوتا ہے، یہ نسبت نکاح کے ذریعے قائم ہوتی ہے، اور اس کے ذریعے بچے کو وراثت، کفالت اور دیگر حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ شریعت نے ولدیت کو انصاف اور خاندان کے نظام کی بنیاد قرار دیا ہے تاکہ نسب محفوظ رہے اور معاشرہ عدل و توازن پر قائم رہے۔

ولدیت کے ثبوت اور ذرائع

ولدیت کے ثبوت اور ذرائع اسلامی فقہ اور جدید قانون دونوں میں نہایت اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے ذریعے بچے کی نسبت، حقوق اور قانونی حیثیت طے ہوتی ہے۔ شریعت نے ولدیت کے ثبوت کے لیے بنیادی اصول مقرر کیے ہیں تاکہ نسب محفوظ رہے اور کسی پر ظلم نہ ہو۔

سب سے پہلا ذریعہ نکاحِ صحیح ہے۔ اگر بچہ نکاحِ صحیح کے اندر پیدا ہو تو وہ والد کی طرف منسوب ہوگا اور اس کے تمام شرعی و قانونی حقوق حاصل کرے گا۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ نکاح کے بعد پیدا ہونے والا بچہ والد کا شرعی بیٹا کہلائے گا، چاہے والد اس پر شک کرے۔ اس اصول کا مقصد نسب کو محفوظ رکھنا اور خاندان کے نظام کو مضبوط کرنا ہے۔

دوسرا ذریعہ شہادت ہے۔ اگر ولدیت پر تنازع ہو تو گواہوں کی شہادت کے ذریعے فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ فقہائے اسلام نے شہادت کو ولدیت کے ثبوت کے لیے معتبر قرار دیا ہے، بشرطیکہ گواہ عادل اور معتبر ہوں۔

تیسرا ذریعہ اقرار ہے۔ اگر والد خود بچے کو اپنا بیٹا تسلیم کر لے تو ولدیت ثابت ہو جاتی ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ والد کا اقرار ولدیت کے لیے کافی ہے، بشرطیکہ یہ اقرار نکاحِ صحیح کے مطابق ہو۔

چوتھا ذریعہ جدید سائنسی ذرائع ہیں، جیسے ڈی این اے ٹیسٹ۔ پاکستانی عدالتوں میں بعض اوقات ولدیت کے تنازع کو حل کرنے کے لیے ڈی این اے ٹیسٹ استعمال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ فقہائے اسلام نے اس پر براہِ راست بحث نہیں کی، لیکن جدید قانون نے اسے ولدیت کے ثبوت کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

پانچواں ذریعہ عدالتی فیصلہ ہے۔ اگر ولدیت پر تنازع ہو اور کوئی فریق اسے تسلیم نہ کرے تو عدالت شہادت، ثبوت اور سائنسی ذرائع کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح ولدیت قانونی طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔

پاکستانی قانون میں ولدیت کے ثبوت کے ذرائع میں نکاح نامہ، پیدائش کا سرٹیفکیٹ، والد کا اقرار، شہادت اور ڈی این اے ٹیسٹ شامل ہیں۔ عدالت ان ذرائع کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے تاکہ بچے کے حقوق محفوظ رہیں۔

یوں ولدیت کے ثبوت اور ذرائع یہ ہیں: نکاحِ صحیح، شہادت، والد کا اقرار، جدید سائنسی ذرائع اور عدالتی فیصلہ۔ یہ ذرائع نسب کو محفوظ رکھتے ہیں اور بچے کو اس کے حقوق دلانے کا ذریعہ بنتے ہیں۔

ولدیت اور وراثت کے حقوق

ولدیت کے ساتھ ہی بچے کو نہ صرف شناخت ملتی ہے بلکہ اس کے ذریعے اسے وراثت اور دیگر قانونی و شرعی حقوق بھی حاصل ہوتے ہیں۔ اسلام نے وراثت کے اصول نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیے ہیں تاکہ خاندان کے اندر انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

ولدیت کے ذریعے بچے کو والد کی جائیداد میں حصہ ملتا ہے۔ قرآنِ مجید نے وراثت کے اصول سورۃ النساء میں تفصیل سے بیان کیے ہیں:

"يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" (النساء: 11)

یعنی "اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہے۔"

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ ولدیت کے ذریعے بچے کو وراثت میں حصہ ملتا ہے اور یہ حصہ اللہ کے حکم کے مطابق مقرر ہے۔ ولدیت کے بغیر بچہ والد کی جائیداد میں حصہ نہیں لے سکتا، کیونکہ وراثت نسب پر قائم ہے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اگر بچہ نکاحِ صحیح کے اندر پیدا ہو تو وہ والد کا شرعی وارث ہوگا۔ لیکن اگر بچہ نکاحِ صحیح کے بغیر پیدا ہو تو وہ والد کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور وراثت کا حق بھی نہیں پائے گا۔ اس اصول کا مقصد نسب کو محفوظ رکھنا اور وراثت میں انصاف قائم کرنا ہے۔

ولدیت کے ذریعے بچے کو نہ صرف وراثت بلکہ کفالت اور نان و نفقہ کا حق بھی حاصل ہوتا ہے۔ والد پر لازم ہے کہ وہ بچے کی پرورش کرے، اس کی تعلیم و تربیت کرے اور اس کے نان و نفقہ کا انتظام کرے۔ یہ ذمہ داری ولدیت کے ذریعے قائم ہوتی ہے اور والد اس سے بری نہیں ہو سکتا۔

پاکستانی قانون میں بھی ولدیت اور وراثت کے حقوق کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس اور وراثت ایکٹ کے تحت بچے کو والد کی جائیداد میں حصہ ملتا ہے۔ اگر ولدیت پر تنازع ہو تو عدالت شہادت اور ثبوت کے ذریعے

فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح قانون نے بھی ولدیت کو وراثت کے حقوق کے لیے بنیاد قرار دیا ہے۔

سماجی سطح پر ولدیت اور وراثت کے حقوق نہایت اہم ہیں۔ اگر ولدیت مشکوک ہو یا انکار کیا جائے تو بچے کے حقوق ضائع ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے شریعت اور قانون نے ولدیت کو مضبوط بنیاد فراہم کی ہے تاکہ بچے کو اس کے حقوق مل سکیں اور خاندان کے اندر انصاف قائم رہے۔

یوں ولدیت اور وراثت کے حقوق یہ ہیں کہ بچہ والد کی جائیداد میں حصہ لیتا ہے، کفالت اور نان و نفقہ کا حق حاصل کرتا ہے، اور خاندان کا حصہ ہوتا ہے۔ یہ حقوق ولدیت کے ذریعے قائم ہوتے ہیں اور شریعت نے انہیں نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے تاکہ انصاف اور توازن قائم رہے۔

ولدیت کے انکار اور قانونی اثرات

ولدیت کے انکار کا مسئلہ فقہ اور قانون دونوں میں نہایت حساس اور اہم ہے، کیونکہ اس کے ذریعے بچے کی شناخت، وراثت اور دیگر حقوق متاثر

ہوتے ہیں۔ اگر والد ولدیت کا انکار کرے تو شریعت اور قانون نے اس کے لیے واضح اصول مقرر کیے ہیں تاکہ بچے کے حقوق محفوظ رہیں۔

فقہائے اسلام کے نزدیک اگر بچہ نکاحِ صحیح کے اندر پیدا ہو تو والد ولدیت کا انکار نہیں کر سکتا، کیونکہ شریعت نے نکاح کے اندر پیدا ہونے والے بچے کو والد کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس اصول کا مقصد نسب کو محفوظ رکھنا اور خاندان کے نظام کو مضبوط کرنا ہے۔ اگر والد ولدیت کا انکار کرے تو اس کا انکار معتبر نہیں ہوگا اور بچہ والد کا شرعی بیٹا ہی کہلائے گا۔

اگر ولدیت پر تنازع ہو تو عدالت شہادت اور ثبوت کے ذریعے فیصلہ کرتی ہے۔ والد کے انکار کے باوجود اگر نکاحِ صحیح ثابت ہو جائے تو عدالت ولدیت کو تسلیم کرتی ہے۔ اس طرح بچے کے حقوق محفوظ رہتے ہیں اور والد کو اس کی ذمہ داری پوری کرنی پڑتی ہے۔

ولدیت کے انکار کے قانونی اثرات نہایت سنگین ہیں۔ اگر ولدیت ثابت نہ ہو تو بچہ والد کی جائیداد میں حصہ نہیں لے سکتا، نان و نفقہ کا حق نہیں پاتا اور خاندان کا حصہ نہیں بنتا۔ لیکن اگر ولدیت ثابت ہو جائے تو والد پر لازم ہے

کہ وہ بچے کی کفالت کرے، اس کے نان و نفقہ کا انتظام کرے اور اسے وراثت میں حصہ دے۔

پاکستانی قانون میں ولدیت کے انکار کے مقدمے عدالت میں دائر کیے جاتے ہیں۔ عدالت نکاح نامہ، پیدائش کا سرٹیفکیٹ، والد کا اقرار، شہادت اور جدید سائنسی ذرائع جیسے ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ اگر ولدیت ثابت ہو جائے تو والد کے انکار کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور بچے کو اس کے تمام حقوق ملتے ہیں۔

سماجی سطح پر ولدیت کے انکار سے بچے کی عزت اور شناخت متاثر ہوتی ہے۔ معاشرہ اکثر ایسے بچے کو تنقید کا نشانہ بناتا ہے، لیکن شریعت اور قانون نے اس کے حقوق محفوظ کیے ہیں تاکہ وہ ظلم یا جبر کا شکار نہ ہو۔

یوں ولدیت کے انکار اور قانونی اثرات یہ ہیں کہ اگر ولدیت ثابت ہو جائے تو والد کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، بچے کو وراثت اور نان و نفقہ کے حقوق ملتے ہیں، اور خاندان کے نظام میں اس کی حیثیت محفوظ رہتی ہے۔ شریعت

اور قانون دونوں نے اس اصول کو واضح کیا ہے تاکہ انصاف قائم رہے اور بچے کے حقوق ضائع نہ ہوں۔

باب سوم: اسلامی قانون شہادت

فصل اول: بلا واسطہ و بالواسطہ شہادت

فصل دوم: عورت کی شہادت

فصل سوم: تزکیہ الشہود

فصل چہارم: شہادت علی الشہادۃ

فصل پنجم: شہادت بالتسامع

فصل اول بلا واسطہ و بالواسطہ شہادت

شہادت: اسلامی قانون میں تعریف اور اس کی ہمہ گیر اہمیت

شہادت اسلامی قانون میں ایک ایسا بنیادی ستون ہے جس پر عدل و انصاف کی عمارت قائم ہے۔ یہ محض ایک قانونی اصطلاح نہیں بلکہ قرآن و سنت کے احکام اور فقہائے اسلام کی تشریحات میں ایک ایسا اصول ہے جو انسانی معاشرت کے توازن، حقوق کے تحفظ اور ظلم کے انسداد کے لیے ناگزیر ہے۔ شہادت کا مطلب ہے کسی واقعہ یا حق کے بارے میں گواہی دینا، اور یہ گواہی اس وقت معتبر ہوتی ہے جب گواہ نے اس واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو یا اپنے کانوں سے سنا ہو اور وہ اسے سچائی کے ساتھ بیان کرے۔ اسلام میں شہادت کو اللہ کے حکم کے طور پر لازم قرار دیا گیا ہے تاکہ انسانوں کے درمیان انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

قرآنِ مجید میں شہادت کی اہمیت بار بار بیان کی گئی ہے۔ سورۃ الطلاق میں فرمایا گیا: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ" یعنی "شہادت اللہ کے لیے قائم کرو۔" اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ شہادت کا مقصد کسی فریق کو فائدہ پہنچانا نہیں بلکہ اللہ کے حکم کے مطابق حق کو ظاہر کرنا ہے۔ اسی طرح سورۃ الطلاق ہی میں ایک اور مقام پر فرمایا گیا: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ" یعنی "اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو۔" ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ شہادت کا مقصد حق کو محفوظ کرنا اور عدل کو قائم رکھنا ہے۔

فقہائے اسلام نے شہادت کو "حق کے اظہار کا ذریعہ" قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک شہادت کے بغیر مقدمات کا فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔ اگر شہادت نہ ہو تو عدالت حق و باطل میں فرق نہیں کر سکتی۔ اسی لیے فقہائے اسلام نے شہادت کو عدل کے قیام کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ شہادت کے ذریعے نہ صرف مالی معاملات بلکہ نکاح، طلاق، وراثت اور جرائم کے مقدمات بھی ثابت ہوتے ہیں۔ اس طرح شہادت اسلامی قانون میں ایک ہمہ گیر اصول ہے جو زندگی کے ہر شعبے پر اثر انداز ہوتا ہے۔

شہادت کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنا ہوگا۔ سب سے پہلا پہلو عدل و انصاف کا قیام ہے۔ شہادت کے ذریعے عدالت حق و باطل میں فرق کرتی ہے اور انصاف قائم کرتی ہے۔ اگر شہادت نہ ہو تو عدالت کسی مقدمے کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ دوسرا پہلو حقوق کی حفاظت ہے۔ شہادت کے بغیر نہ وراثت ثابت ہو سکتی ہے، نہ نکاح، نہ مالی معاملات۔ شہادت کے ذریعے انسانوں کے حقوق محفوظ رہتے ہیں اور کسی کا حق ضائع نہیں ہوتا۔ تیسرا پہلو جرائم کا انسداد ہے۔ حدود و تعزیرات کے نفاذ کے لیے شہادت بنیادی شرط ہے۔ اگر شہادت نہ ہو تو جرائم ثابت نہیں ہو سکتے اور مجرم سزا سے بچ سکتا ہے۔ چوتھا پہلو معاشرتی اعتماد ہے۔ شہادت کے نظام سے معاشرے میں اعتماد اور شفافیت قائم ہوتی ہے۔ لوگ جانتے ہیں کہ اگر وہ ظلم کریں گے تو شہادت کے ذریعے ان کا جرم ثابت ہوگا اور انہیں سزا ملے گی۔

اسلامی قانون میں شہادت کو نہایت سخت شرائط کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے۔ گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے، یعنی وہ جھوٹ نہ بولتا ہو، فسق و فجور میں مبتلا نہ

ہو، اور اس کی زندگی دیانت داری پر قائم ہو۔ اگر گواہ عادل نہ ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں صرف سچائی اور دیانت داری پر مبنی شہادت پیش کی جائے تاکہ انصاف قائم رہے۔

پاکستانی قانون میں بھی شہادت کو نہایت اہمیت دی گئی ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت شہادت کو ضابطہ بند کیا گیا ہے۔ اس قانون میں شہادت کی تعریف، اقسام اور قبولیت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ عدالت شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے اور اگر شہادت نہ ہو تو مقدمہ ثابت نہیں ہوتا۔ اس طرح پاکستانی قانون نے بھی شہادت کو عدل و انصاف کے قیام کے لیے بنیادی ستون قرار دیا ہے۔

سماجی سطح پر شہادت کی اہمیت نہایت گہری ہے۔ اگر شہادت کا نظام مضبوط ہو تو معاشرے میں انصاف قائم رہتا ہے اور لوگ ظلم کرنے سے ڈرتے ہیں۔ لیکن اگر شہادت کا نظام کمزور ہو تو معاشرے میں ظلم اور ناانصافی بڑھ جاتی ہے۔ اسی لیے ضروری ہے کہ شہادت کے نظام کو مضبوط بنایا

جائے اور گواہوں کو تحفظ فراہم کیا جائے تاکہ وہ سچائی کے ساتھ گواہی دے سکیں۔

یوں شہادت اسلامی قانون میں محض ایک قانونی تقاضا نہیں بلکہ عدل، حق اور معاشرتی توازن کے قیام کا بنیادی ستون ہے۔ قرآن و سنت نے اسے اللہ کے حکم کے طور پر لازم قرار دیا ہے تاکہ انسانوں کے درمیان انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ فقہائے اسلام نے اسے حق کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا ہے اور پاکستانی قانون نے اسے ضابطہ بند کیا ہے۔ اس طرح شہادت ایک ہمہ گیر اصول ہے جو انسانی زندگی کے ہر شعبے پر اثر انداز ہوتا ہے اور عدل و انصاف کے قیام کے لیے ناگزیر ہے۔

شہادت کی اقسام کا اجمالی جائزہ

اسلامی قانون میں شہادت کو نہایت اہم مقام حاصل ہے اور اس کی مختلف اقسام ہیں جن کے ذریعے عدالت حق و باطل میں فرق کرتی ہے اور انصاف قائم کرتی ہے۔ شہادت کی اقسام کا اجمالی جائزہ لینے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شریعت نے ہر

معاملے کے لیے شہادت کے اصول مقرر کیے ہیں تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو اور ظلم کا انسداد ہو سکے۔

سب سے پہلی قسم بلا واسطہ شہادت ہے، جسے Direct Evidence کہا جاتا ہے۔ یہ وہ شہادت ہے جس میں گواہ نے واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو یا اپنے کانوں سے سنا ہو اور وہ اسے عدالت میں بیان کرے۔ بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق ہوتی ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش کم ہوتی ہے۔ فقہائے اسلام نے بلا واسطہ شہادت کو عدل کے قیام کے لیے بنیادی ذریعہ قرار دیا ہے۔

دوسری قسم بالواسطہ شہادت ہے، جسے Circumstantial Evidence کہا جاتا ہے۔ یہ وہ شہادت ہے جو براہِ راست واقعہ سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ حالات و قرائن کے ذریعے واقعہ کو ثابت کرتی ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کو جرم کے مقام پر دیکھا جائے یا اس کے پاس جرم کے آلات ملیں تو یہ بالواسطہ شہادت کہلاتی ہے۔
فقہائے اسلام نے بالواسطہ شہادت کو بھی معتبر قرار دیا ہے، بشرطیکہ یہ مضبوط قرائن پر مبنی ہو اور عدالت کو یقین دلانے کے قابل ہو۔

تیسری قسم تحریری شہادت ہے۔ یہ وہ شہادت ہے جو دستاویزات، معاہدات یا تحریری ثبوت کے ذریعے پیش کی جاتی ہے۔ اسلامی قانون میں تحریری شہادت کو بھی معتبر سمجھا جاتا ہے، بشرطیکہ یہ صحیح اور معتبر ہو اور اس میں جعل سازی نہ کی گئی ہو۔ قرآنِ مجید نے بھی مالی معاملات میں تحریری شہادت کی تاکید کی ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجَالِكُمْ" (البقرۃ: 282) یعنی "اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنا لو۔"

چوتھی قسم اقرار ہے۔ اگر کوئی شخص خود کسی حق یا جرم کا اقرار کر لے تو یہ بھی شہادت کے طور پر معتبر ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اقرار شہادت کی ایک مضبوط قسم ہے کیونکہ انسان اپنے خلاف جھوٹ بولنے کا امکان کم رکھتا ہے۔

پانچویں قسم شہادت بالتسامع ہے، یعنی سنی سنائی بات۔ فقہائے اسلام نے اس قسم کی شہادت کو عام طور پر کمزور قرار دیا ہے کیونکہ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق نہیں ہوتی۔ تاہم بعض حالات میں، جیسے نسب یا وراثت کے معاملات میں، شہادت بالتسامع کو معتبر سمجھا گیا ہے۔

یوں شہادت کی اقسام کا اجمالی جائزہ یہ ہے کہ بلا واسطہ شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے، بالواسطہ شہادت حالات و قرائن پر مبنی ہے، تحریری شہادت دستاویزات کے ذریعے ثابت ہوتی ہے، اقرار بھی ایک مضبوط شہادت ہے، اور شہادت بالتسامع بعض مخصوص حالات میں معتبر ہے۔ ان تمام اقسام کا مقصد عدل و انصاف قائم کرنا اور حقوق محفوظ رکھنا ہے۔

اسلامی قانون میں شہادت کی یہ اقسام نہایت اہم ہیں کیونکہ ان کے ذریعے عدالت حق کو ظاہر کرتی ہے اور ظلم کا انسداد کرتی ہے۔ پاکستانی قانون میں بھی شہادت کی یہی اقسام تسلیم کی گئی ہیں اور عدالت ان کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح شہادت کا نظام عدل و انصاف کے قیام کے لیے بنیادی ستون ہے اور اس کے بغیر معاشرہ ظلم اور ناانصافی کا شکار ہو سکتا ہے۔

بلا واسطہ شہادت (Direct Evidence) کی وضاحت

اسلامی قانون میں بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر اور مضبوط شہادت سمجھا جاتا ہے، کیونکہ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق ہوتی ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش کم ہوتی ہے۔ بلا واسطہ شہادت وہ ہے جس میں گواہ

نے واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو یا اپنے کانوں سے سنا ہو اور وہ اس کو عدالت میں بیان کرے۔ اس قسم کی شہادت کو براہِ راست شہادت بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ کسی واسطے یا قرینے کے بغیر واقعہ کو ثابت کرتی ہے۔

قرآنِ مجید اور سنتِ رسول ﷺ میں بلا واسطہ شہادت کی اہمیت بار بار بیان کی گئی ہے۔ قرآن میں فرمایا گیا: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ" (الطلاق: 2) یعنی "اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو۔" اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ براہِ راست گواہی دینے والے افراد کو عادل ہونا چاہیے تاکہ عدالت میں حق اور انصاف قائم رہے۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئًا فجلس فقال: ألا وقول الزور، ألا وشهادة الزور" (صحیح بخاری) یعنی "کیا میں تمہیں سب سے بڑے گناہوں کے بارے میں نہ بتاؤں؟ سب سے بڑا گناہ اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، والدین کی نافرمانی ہے، اور جھوٹی گواہی دینا ہے۔" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہادت کی سچائی نہایت اہم ہے اور جھوٹی شہادت کو کبیرہ گناہ قرار دیا گیا ہے۔

فقہائے اسلام کے نزدیک بلا واسطہ شہادت عدل کے قیام کے لیے بنیادی ذریعہ ہے۔ اگر کسی مقدمے میں بلا واسطہ شہادت موجود ہو تو عدالت اس پر اعتماد کرتی ہے اور فیصلہ کرتی ہے۔ بلا واسطہ شہادت کے ذریعے نہ صرف مالی معاملات بلکہ نکاح، طلاق، وراثت اور جرائم کے مقدمات بھی ثابت ہوتے ہیں۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ بلا واسطہ شہادت کے لیے گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے، یعنی وہ جھوٹ نہ بولتا ہو، فسق و فجور میں بتلا نہ ہو، اور اس کی زندگی دیانت داری پر قائم ہو۔

پاکستانی قانون میں بھی بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت بلا واسطہ شہادت کو ضابطہ بند کیا گیا ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ اگر کسی مقدمے میں بلا واسطہ شہادت موجود ہو تو عدالت اسے سب سے زیادہ اہمیت دیتی ہے۔ تاہم عدالت یہ بھی دیکھتی ہے کہ گواہ عادل اور معتبر ہے یا نہیں۔ اگر گواہ جھوٹ بولنے والا یا بددیانت ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

سماجی سطح پر بلا واسطہ شہادت کی اہمیت نہایت گہری ہے۔ یہ شہادت معاشرے میں اعتماد اور شفافیت قائم کرتی ہے۔ لوگ جانتے ہیں کہ اگر وہ ظلم کریں گے تو براہِ راست گواہ ان کے خلاف عدالت میں گواہی دیں گے اور انہیں سزا ملے گی۔ اس طرح بلا واسطہ شہادت معاشرے میں انصاف قائم کرتی ہے اور ظلم کا انسداد کرتی ہے۔

یوں بلا واسطہ شہادت اسلامی قانون اور پاکستانی قانون دونوں میں سب سے زیادہ معتبر اور مضبوط شہادت ہے۔ یہ براہِ راست واقعہ کو ثابت کرتی ہے، عدالت اس پر اعتماد کرتی ہے، اور اس کے ذریعے عدل و انصاف قائم ہوتا ہے۔ شریعت نے اسے اللہ کے حکم کے طور پر لازم قرار دیا ہے تاکہ انسانوں کے درمیان انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

بالواسطہ شہادت (Circumstantial Evidence) کی وضاحت

اسلامی قانون میں شہادت کو عدل و انصاف کے قیام کا بنیادی ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق ہوتی ہے، لیکن بعض اوقات براہِ راست گواہ دستیاب نہیں ہوتے۔ ایسے

مواقع پر بالواسطہ شہادت یعنی حالات و قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔ بالواسطہ شہادت وہ ہے جو براہِ راست واقعہ سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے گرد وپیش کے حالات، آثار اور قرائن کے ذریعے حقیقت کو ظاہر کرے۔ اگر کسی قتل کے مقدمے میں براہِ راست گواہ موجود نہ ہو لیکن ملزم کے کپڑوں پر خون کے دھبے ہوں، یا مقتول کا سامان ملزم کے پاس سے برآمد ہو، تو یہ قرائن عدالت کو حقیقت تک پہنچنے میں مدد دیتے ہیں۔

فقہائے اسلام نے بالواسطہ شہادت کو "قرائن" کے نام سے بیان کیا ہے۔ امام ابن قیم الجوزیہ نے اپنی کتاب الطرق الحکمیۃ في السیاسۃ الشرعیۃ میں قرائن کی اہمیت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور لکھا ہے کہ بعض حالات میں قرائن براہِ راست شہادت سے بھی زیادہ مضبوط ہو سکتے ہیں۔ امام ابو یوسف نے بھی قرائن کو معتبر قرار دیا ہے، خاص طور پر تعزیری جرائم میں۔ فقہائے اسلام کے نزدیک حدود اور قصاص جیسے مقدمات میں بالواسطہ شہادت کو کمزور سمجھا گیا ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے، لیکن تعزیرات اور مالی معاملات میں قرائن کو معتبر مانا گیا ہے۔

قرآنِ مجید میں براہِ راست بالواسطہ شہادت کا ذکر نہیں ملتا، لیکن قرائن کی بنیاد پر فیصلے کرنے کی مثالیں موجود ہیں۔ سورۃ یوسف میں جب عزیزِ مصر کی بیوی پر الزام آیا تو ایک بچے کی گواہی قرائن کی بنیاد پر دی گئی: "فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ" (یوسف: 28) یعنی "جب دیکھا کہ اس کی قمیص پیچھے سے پھٹی ہوئی ہے تو کہا: یہ تمہاری چال ہے۔" یہ واقعہ قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی ایک واضح مثال ہے۔

پاکستانی قانون میں بالواسطہ شہادت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عدالت حالات و قرائن، سائنسی ثبوت جیسے ڈی این اے، فنگر پرنٹس اور فرانزک رپورٹس کو بالواسطہ شہادت کے طور پر قبول کرتی ہے۔ عدالت اس بات کو دیکھتی ہے کہ آیا یہ قرائن اتنے مضبوط ہیں کہ وہ حقیقت کو ظاہر کر سکیں۔

بالواسطہ شہادت کی اہمیت اس وقت بڑھ جاتی ہے جب براہِ راست گواہ موجود نہ ہوں۔ قتل کے مقدمے میں مقتول کے خون سے لتھڑے کپڑے ملزم کے پاس سے برآمد ہونا، چوری کے مقدمے میں چوری شدہ سامان ملزم کے قبضے میں پایا جانا، یا جدید دور میں ڈی این اے اور فنگر پرنٹس کا ملنا، یہ سب قرائن عدالت کو یقین دلانے کے لیے کافی ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ ناقابلِ انکار ہوں۔

یوں بالواسطہ شہادت اسلامی قانون میں ایک اہم مگر محدود حیثیت رکھتی ہے۔ فقہاء نے اسے تعزیری جرائم اور مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے جبکہ حدود اور قصاص میں اس کی گنجائش کم رکھی ہے۔ امام ابن قیم اور دیگر فقہاء نے قرائن کو بعض اوقات براہِ راست شہادت سے بھی زیادہ مضبوط قرار دیا ہے۔ پاکستانی قانون نے جدید سائنسی ذرائع کے ساتھ بالواسطہ شہادت کو مزید مضبوط کیا ہے تاکہ انصاف قائم رہے اور مجرم سزا سے بچ نہ سکے۔

قرآن و سنت میں بلا واسطہ شہادت کی بنیاد

اسلامی قانون میں بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر اور مضبوط شہادت سمجھا جاتا ہے، اور اس کی بنیاد براہِ راست قرآن و سنت میں موجود ہے۔ قرآنِ مجید نے بارہا گواہی دینے اور حق بات کو ظاہر کرنے کی تاکید کی ہے۔ سورۃ البقرہ میں فرمایا گیا: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ" (البقرۃ: 282) یعنی "اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنا لو۔" یہ آیت براہِ راست شہادت کی اہمیت کو واضح کرتی ہے کہ معاملات میں گواہ مقرر کیے جائیں تاکہ حق محفوظ رہے۔ اسی طرح سورۃ النساء میں وراثت کے اصول بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ"

(النساء: 135) یعنی "اے ایمان والو! انصاف پر قائم رہو اور اللہ کے لیے گواہی دو۔" اس آیت میں شہادت کو اللہ کے حکم کے طور پر لازم قرار دیا گیا ہے۔

سنتِ رسول ﷺ میں بھی بلا واسطہ شہادت کی بنیاد نہایت مضبوط ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ألا وقول الزور، ألا وشهادة الزور" (صحیح بخاری) یعنی "خبردار! جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی کبیرہ گناہ ہے۔" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہادت کی سچائی نہایت اہم ہے اور جھوٹی شہادت کو کبیرہ گناہ قرار دیا گیا ہے۔ ایک اور روایت میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (سنن ترمذی) یعنی "دعویٰ کرنے والے پر دلیل (گواہی) ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے۔" اس اصول نے بلا واسطہ شہادت کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا۔

فقہائے اسلام نے ان نصوص کی بنیاد پر بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر گواہ نے واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا یا اپنے کانوں سے سنا اور وہ عدالت میں بیان کرے تو یہ شہادت سب سے مضبوط ہے۔ بلا واسطہ شہادت کے ذریعے نکاح، طلاق، وراثت، مالی معاملات اور جرائم کے مقدمات

ثابت ہوتے ہیں۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ بلا واسطہ شہادت کے لیے گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے، یعنی وہ جھوٹ نہ بولتا ہو، فسق و فجور میں مبتلا نہ ہو، اور اس کی زندگی دیانت داری پر قائم ہو۔

پاکستانی قانون میں بھی بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عدالت بلا واسطہ شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ اگر کسی مقدمے میں بلا واسطہ شہادت موجود ہو تو عدالت اسے سب سے زیادہ معتبر سمجھتی ہے۔

یوں قرآن و سنت نے بلا واسطہ شہادت کو عدل و انصاف کے قیام کے لیے بنیادی ستون قرار دیا ہے۔ یہ شہادت براہِ راست واقعہ کو ثابت کرتی ہے، عدالت اس پر اعتماد کرتی ہے، اور اس کے ذریعے حق محفوظ رہتا ہے۔ شریعت نے اسے اللہ کے حکم کے طور پر لازم قرار دیا ہے تاکہ انسانوں کے درمیان انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

قرآن و سنت میں بالواسطہ شہادت کی بنیاد

اسلامی قانون میں بالواسطہ شہادت کو براہِ راست ذکر نہیں کیا گیا، لیکن قرآن و سنت میں ایسے واقعات اور اصول موجود ہیں جو قرائن اور حالات کی بنیاد پر فیصلے کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ بالواسطہ شہادت دراصل وہ شہادت ہے جو براہِ راست واقعہ سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے گرد وپیش کے حالات، آثار اور نشانیوں کے ذریعے حقیقت کو ظاہر کرے۔ فقہائے اسلام نے ان نصوص اور واقعات سے یہ اصول اخذ کیا کہ بعض اوقات قرائن براہِ راست شہادت کے برابر یا اس سے بھی زیادہ مضبوط ہو سکتے ہیں۔

قرآنِ مجید میں سورۃ یوسف کا واقعہ اس کی سب سے نمایاں مثال ہے۔ جب عزیزِ مصر کی بیوی پر الزام آیا کہ اس نے حضرت یوسفؑ کو اپنی طرف مائل کرنے کی کوشش کی، تو براہِ راست گواہ موجود نہ تھے۔ اس وقت ایک بچے نے قرائن کی بنیاد پر گواہی دی: "فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ" (یوسف: 28) یعنی "جب دیکھا کہ اس کی قمیص پیچھے سے پھٹی ہوئی ہے تو کہا: یہ تمہاری چال ہے۔" یہ واقعہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قرآن نے قرائن کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا۔

سنتِ رسول ﷺ میں بھی قرائن پر اعتماد کیا گیا۔ ایک مشہور واقعہ میں نبی کریم ﷺ نے ایک شخص پر چوری کا الزام لگنے پر براہِ راست گواہ نہ ہونے کے باوجود قرائن کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا۔ اسی طرح بعض مقدمات میں آپ ﷺ نے حالات و آثار کو دیکھ کر فیصلہ کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالواسطہ شہادت کو سنت میں بھی بنیاد حاصل ہے۔

فقہائے اسلام نے ان نصوص کی روشنی میں بالواسطہ شہادت کو معتبر قرار دیا ہے، خاص طور پر تعزیری جرائم اور مالی معاملات میں۔ امام ابن قیم الجوزیہ نے اپنی کتاب الطرق الحکمیۃ في السیاسۃ الشرعیۃ میں لکھا ہے کہ بعض حالات میں قرائن براہِ راست شہادت سے بھی زیادہ مضبوط ہو سکتے ہیں۔ امام ابو یوسف نے بھی قرائن کو معتبر مانا ہے اور کہا ہے کہ عدالت کو بعض اوقات قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔

یوں قرآن و سنت نے بالواسطہ شہادت کو براہِ راست ذکر نہ کرنے کے باوجود اس کی بنیاد فراہم کی ہے۔ قرائن اور حالات کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، اور فقہائے اسلام نے ان نصوص سے یہ اصول اخذ کیا کہ بالواسطہ شہادت بعض

معاملات میں معتبر ہے۔ پاکستانی قانون نے بھی اسی اصول کو اپنایا ہے اور جدید سائنسی ذرائع جیسے ڈی این اے اور فرانزک رپورٹس کو بالواسطہ شہادت کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

فقہائے اسلام کے نزدیک بلا واسطہ شہادت کی حیثیت

فقہائے اسلام نے بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر اور مضبوط شہادت قرار دیا ہے، کیونکہ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق ہوتی ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش کم ہوتی ہے۔ فقہی اصطلاح میں بلا واسطہ شہادت وہ ہے جس میں گواہ نے واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو یا اپنے کانوں سے سنا ہو اور وہ اسے عدالت میں بیان کرے۔ اس قسم کی شہادت کو فقہائے اسلام نے عدل کے قیام کے لیے بنیادی ذریعہ قرار دیا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں نے وضاحت کی ہے کہ بلا واسطہ شہادت کے بغیر حدود اور قصاص جیسے مقدمات ثابت نہیں ہو سکتے۔ ان کے نزدیک اگر کوئی جرم براہِ راست گواہوں کے ذریعے ثابت نہ ہو تو عدالت سخت سزا نہیں دے سکتی۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔ امام

مالک اور امام شافعی نے بھی بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ عدالت کو براہِ راست گواہی پر اعتماد کرنا چاہیے۔

امام احمد بن حنبل نے بلا واسطہ شہادت کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر گواہ نے واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا یا اپنے کانوں سے سنا اور وہ عدالت میں بیان کرے تو یہ شہادت سب سے مضبوط ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ بلا واسطہ شہادت کے لیے گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے، یعنی وہ جھوٹ نہ بولتا ہو، فسق و فجور میں بتلا نہ ہو اور اس کی زندگی دیانت داری پر قائم ہو۔ اگر گواہ عادل نہ ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

فقہائے اسلام نے بلا واسطہ شہادت کو نکاح، طلاق، وراثت، مالی معاملات اور جرائم کے مقدمات میں معتبر قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک بلا واسطہ شہادت کے ذریعے حق محفوظ رہتا ہے اور عدل قائم ہوتا ہے۔ فقہائے اسلام نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ بلا واسطہ شہادت کے بغیر عدالت فیصلہ نہیں کر سکتی، کیونکہ یہ شہادت ہی ہے جو حق کو ظاہر کرتی ہے اور باطل کو بے نقاب کرتی ہے۔

یوں فقہائے اسلام کے نزدیک بلا واسطہ شہادت سب سے زیادہ معتبر اور مضبوط شہادت ہے۔ یہ براہِ راست واقعہ کو ثابت کرتی ہے، عدالت اس پر اعتماد کرتی ہے اور اس کے ذریعے عدل و انصاف قائم ہوتا ہے۔ فقہائے اسلام نے اسے عدل کے قیام کے لیے بنیادی ستون قرار دیا ہے تاکہ انسانوں کے درمیان انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

فقہائے اسلام کے نزدیک بالواسطہ شہادت کی حیثیت

فقہائے اسلام نے بالواسطہ شہادت کو ایک محدود مگر اہم حیثیت دی ہے۔ ان کے نزدیک بلا واسطہ شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے، لیکن جب براہِ راست گواہ موجود نہ ہوں تو عدالت قرائن اور حالات کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتی ہے۔ فقہائے اسلام نے اس اصول کو "قرائن" کے نام سے بیان کیا ہے اور اسے بعض معاملات میں معتبر قرار دیا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں نے وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص جیسے مقدمات میں بالواسطہ شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست شہادت یا اقرار لازمی ہے۔ تاہم انہوں نے تعزیری جرائم اور

مالی معاملات میں قرائن کو معتبر مانا ہے۔ امام ابو یوسف نے اپنی کتاب کتاب الخراج میں قرائن کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ بعض اوقات عدالت کو قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔

امام مالک کے نزدیک بھی قرائن کو بعض معاملات میں معتبر سمجھا گیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر حالات اور آثار اتنے مضبوط ہوں کہ عدالت کو یقین ہو جائے تو بالواسطہ شہادت کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی نے بھی قرائن کو معتبر مانا ہے لیکن انہوں نے حدود اور قصاص میں اس کی گنجائش کم رکھی ہے۔ امام احمد بن حنبل نے وضاحت کی ہے کہ قرائن بعض اوقات براہِ راست شہادت کے برابر ہو سکتے ہیں، لیکن انہوں نے بھی سخت جرائم میں براہِ راست شہادت کو لازمی قرار دیا ہے۔

امام ابن قیم الجوزیہ نے اپنی کتاب الطرق الحکمیۃ في السیاسۃ الشرعیۃ میں قرائن کی اہمیت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ بعض حالات میں قرائن براہِ راست شہادت سے بھی زیادہ مضبوط ہو سکتے ہیں، کیونکہ قرائن جھوٹ نہیں بولتے اور ان میں انسانی کمزوری شامل نہیں ہوتی۔ ان کے نزدیک عدالت کو بعض اوقات قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا پڑتا ہے تاکہ انصاف قائم رہے۔

فقہائے اسلام نے بالواسطہ شہادت کو نکاح، طلاق، وراثت اور مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر براہِ راست گواہ موجود نہ ہوں تو عدالت قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتی ہے۔ تاہم انہوں نے وضاحت کی ہے کہ قرائن مضبوط اور ناقابلِ انکار ہونے چاہئیں، ورنہ عدالت ان پر اعتماد نہیں کر سکتی۔

یوں فقہائے اسلام کے نزدیک بالواسطہ شہادت ایک محدود مگر اہم حیثیت رکھتی ہے۔ یہ براہِ راست شہادت کے برابر نہیں لیکن بعض معاملات میں عدالت کو حقیقت تک پہنچنے میں مدد دیتی ہے۔ فقہائے اسلام نے اسے تعزیری جرائم اور مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے تاکہ انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

عدالت میں بلا واسطہ و بالواسطہ شہادت کی قبولیت

اسلامی قانون اور فقہائے اسلام کے نزدیک عدالت میں شہادت کی قبولیت نہایت سخت اصولوں کے تحت ہوتی ہے۔ بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق ہوتی ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش کم ہوتی ہے۔ اگر گواہ نے واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا یا اپنے کانوں سے سنا اور وہ عدالت میں بیان کرے تو یہ شہادت سب سے مضبوط ہے۔ فقہائے اسلام

نے وضاحت کی ہے کہ بلا واسطہ شہادت کے لیے گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے، یعنی وہ جھوٹ نہ بولتا ہو، فسق و فجور میں مبتلا نہ ہو اور اس کی زندگی دیانت داری پر قائم ہو۔ اگر گواہ عادل نہ ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

بالواسطہ شہادت کو فقہائے اسلام نے محدود حیثیت دی ہے۔ ان کے نزدیک اگر براہِ راست گواہ موجود نہ ہوں تو عدالت قرائن اور حالات کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتی ہے، لیکن یہ زیادہ تر تعزیری جرائم اور مالی معاملات میں معتبر ہے۔ حدود اور قصاص جیسے مقدمات میں فقہاء نے بالواسطہ شہادت کو کمزور سمجھا ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست شہادت یا اقرار لازمی ہے۔ تاہم فقہاء نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ اگر قرائن اتنے مضبوط ہوں کہ عدالت کو یقین ہو جائے تو بالواسطہ شہادت کو قبول کیا جا سکتا ہے۔

پاکستانی قانون میں عدالت بلا واسطہ اور بالواسطہ دونوں شہادتوں کو تسلیم کرتی ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عدالت بلا واسطہ شہادت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتی ہے، لیکن اگر براہِ راست گواہ موجود نہ ہوں تو بالواسطہ شہادت کو بھی قبول کیا جاتا ہے۔ عدالت حالات و قرائن، سائنسی ثبوت جیسے ڈی این اے،

فنگر پرنٹس اور فرانزک رپورٹس کو بالواسطہ شہادت کے طور پر تسلیم کرتی ہے۔ اس طرح جدید قانون نے بالواسطہ شہادت کو مضبوط بنیاد فراہم کی ہے تاکہ انصاف قائم رہے اور مجرم سزا سے بچ نہ سکے۔

عدالت میں شہادت کی قبولیت کا مقصد یہ ہے کہ حق محفوظ رہے اور ظلم کا انسداد ہو۔ بلا واسطہ شہادت براہِ راست واقعہ کو ثابت کرتی ہے اور عدالت اس پر اعتماد کرتی ہے، جبکہ بالواسطہ شہادت حالات و قرائن کے ذریعے حقیقت کو ظاہر کرتی ہے۔ دونوں اقسام کی شہادتیں عدالت کو حقیقت تک پہنچنے میں مدد دیتی ہیں، لیکن بلا واسطہ شہادت کو ہمیشہ زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔ فقہائے اسلام اور پاکستانی قانون دونوں نے شہادت کی قبولیت کو سخت اصولوں کے تحت رکھا ہے تاکہ انصاف قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

بلا واسطہ و بالواسطہ شہادت کا تقابلی جائزہ اور عملی مثالیں

اسلامی قانون میں بلا واسطہ اور بالواسطہ شہادت دونوں کو اہمیت دی گئی ہے، لیکن ان کی حیثیت اور اعتبار میں فرق ہے۔ بلا واسطہ شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے کیونکہ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق ہوتی ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش کم

ہوتی ہے۔ اگر گواہ نے واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا یا اپنے کانوں سے سنا اور وہ عدالت میں بیان کرے تو یہ شہادت سب سے مضبوط ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ بلا واسطہ شہادت کے بغیر حدود اور قصاص جیسے مقدمات ثابت نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست شہادت یا اقرار لازمی ہے۔

بالواسطہ شہادت اس کے برعکس حالات و قرائن پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ براہِ راست واقعہ سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ اس کے گرد و پیش کے آثار اور نشانیوں کے ذریعے حقیقت کو ظاہر کرتی ہے۔ فقہائے اسلام نے بالواسطہ شہادت کو تعزیری جرائم اور مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے، لیکن حدود اور قصاص میں اس کی گنجائش کم رکھی ہے۔ امام ابن قیم الجوزیہ نے اپنی کتاب الطرق الحکمیۃ في السیاسۃ الشرعیۃ میں لکھا ہے کہ بعض حالات میں قرائن براہِ راست شہادت سے بھی زیادہ مضبوط ہو سکتے ہیں، کیونکہ قرائن جھوٹ نہیں بولتے اور ان میں انسانی کمزوری شامل نہیں ہوتی۔

عملی مثالوں میں بلا واسطہ شہادت کی سب سے واضح صورت وہ ہے جب کسی قتل کے مقدمے میں گواہ نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ملزم نے مقتول کو قتل کیا۔

عدالت اس گواہی کو سب سے زیادہ معتبر سمجھتی ہے اور اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ اسی طرح نکاح کے مقدمے میں اگر گواہ موجود ہوں جنہوں نے نکاح کی مجلس کو براہِ راست دیکھا تو یہ بلا واسطہ شہادت ہے اور سب سے زیادہ معتبر ہے۔

بالواسطہ شہادت کی مثالوں میں وہ حالات شامل ہیں جب براہِ راست گواہ موجود نہ ہوں لیکن قرائن حقیقت کو ظاہر کریں۔ مثلاً کسی قتل کے مقدمے میں اگر ملزم کے کپڑوں پر خون کے دھبے ہوں، یا مقتول کا سامان ملزم کے پاس سے برآمد ہو، تو یہ قرائن عدالت کو حقیقت تک پہنچنے میں مدد دیتے ہیں۔ جدید دور میں ڈی این اے، فنگر پرنٹس اور فرانزک رپورٹس بھی بالواسطہ شہادت کی مثالیں ہیں جنہیں عدالت معتبر سمجھتی ہے۔

یوں بلا واسطہ اور بالواسطہ شہادت دونوں کا تقابلی جائزہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ بلا واسطہ شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے اور عدالت اس پر سب سے زیادہ اعتماد کرتی ہے، جبکہ بالواسطہ شہادت حالات و قرائن پر مبنی ہوتی ہے اور اسے محدود مگر اہم حیثیت

دی گئی ہے۔ دونوں اقسام کی شہادتیں عدالت کو حقیقت تک پہنچنے میں مدد دیتی ہیں، لیکن بلا واسطہ شہادت کو ہمیشہ زیادہ مضبوط اور معتبر سمجھا جاتا ہے۔

فقہائے اسلام کے نزدیک عورت کی شہادت کی حیثیت

فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو مختلف معاملات میں تقسیم کیا ہے اور اس کے اعتبار کو قرآن و سنت کی نصوص کی بنیاد پر بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک عورت کی شہادت بعض معاملات میں مرد کے برابر ہے اور بعض میں محدود ہے۔ مالی معاملات میں فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت معتبر ہے لیکن حدود اور قصاص میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

امام مالک کے نزدیک عورت کی شہادت نکاح اور طلاق جیسے معاملات میں معتبر ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور ان میں عورت کی

گواہی کو براہِ راست تسلیم کیا گیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ نکاح کے انعقاد کے لیے عورت کی شہادت معتبر ہے بشرطیکہ وہ عادل ہو اور اس کی گواہی سچائی پر مبنی ہو (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام شافعی نے بھی عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں تسلیم کیا ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا ہے۔ ان کے نزدیک عورت کی شہادت بعض معاملات میں مرد کے برابر ہے لیکن سخت جرائم میں براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت بعض معاملات میں مرد کے برابر ہے اور بعض میں محدود ہے۔ ان کے نزدیک ولادت اور رضاعت جیسے معاملات میں عورت کی شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور مرد ان میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے۔ انہوں نے وضاحت کی کہ مالی معاملات میں عورت کی شہادت معتبر ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے قبول نہیں کیا جا سکتا (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دار الکتب العلمیۃ)۔

فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیتے وقت اس کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا ہے۔ اگر عورت جھوٹ بولتی ہو یا فسق و فجور میں مبتلا ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں صرف وہی شہادت پیش کی جائے جو سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہو تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ فقہاء نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ عورت کی شہادت کو بعض معاملات میں مرد کے برابر رکھا گیا ہے تاکہ معاشرتی توازن قائم رہے اور عورت کو اس کے دائرۂ عمل میں شریک کیا جا سکے۔

یوں فقہائے اسلام کے نزدیک عورت کی شہادت ایک اہم مگر مخصوص حیثیت رکھتی ہے۔ مالی اور عائلی معاملات میں اسے معتبر قرار دیا گیا ہے جبکہ حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا گیا ہے۔ یہ تقسیم قرآن و سنت کی نصوص اور معاشرتی حالات کے مطابق ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ عورت کی شہادت کا یہ فقہی پس منظر ظاہر کرتا ہے کہ شریعت نے اسے عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور بعض معاملات میں اس کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔

مالی معاملات میں عورت کی شہادت

فقہائے اسلام نے مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ قرآنِ مجید میں سورۃ البقرہ کی آیت 282 میں فرمایا گیا: فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ مالی معاملات میں اگر دو مرد گواہ نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دے سکتی ہیں تاکہ اگر ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلائے۔ فقہائے اسلام نے اس آیت کی بنیاد پر عورت کی شہادت کو مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عدل کے قیام کے لیے ضروری ہے۔

امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں عورت کی شہادت معتبر ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں تو یہ شہادت معتبر ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتی ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی

دہلی)۔ امام مالک نے بھی عورت کی شہادت کو مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عدل کے قیام کے لیے ضروری ہے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں عورت کی شہادت معتبر ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی عورت کی شہادت کو مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عدل کے قیام کے لیے ضروری ہے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

پاکستانی قانون میں بھی عورت کی شہادت کو مالی معاملات میں معتبر قرار دیا گیا ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عدالت مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو تسلیم کرتی ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ عدالت اس بات کو دیکھتی ہے کہ آیا عورت کی شہادت سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہے اور اگر ایسا ہو تو اسے معتبر قرار دیا جاتا ہے۔

یوں مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو قرآن و سنت اور فقہائے اسلام نے معتبر قرار دیا ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تاکہ یاددہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ یہ اصول عدل کے قیام کے لیے ضروری ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ کسی کا حق ضائع نہ ہو اور انصاف قائم رہے۔ عورت کی شہادت کا یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔

فصل دوم عورت کی شہادت

عورت کی شہادت کا تعارف اور فقہی پس منظر

اسلامی قانون میں عورت کی شہادت ایک نہایت اہم اور حساس موضوع ہے جس پر فقہائے اسلام نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ شہادت کا مقصد عدل و انصاف قائم کرنا اور حق کو محفوظ رکھنا ہے، اور اس مقصد کے لیے قرآن و سنت نے مرد و عورت دونوں کو گواہی دینے کا حکم دیا ہے۔ تاہم عورت کی شہادت کے بارے میں فقہاء نے مختلف پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اصول وضع کیے ہیں۔ قرآنِ مجید نے مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ سورۃ البقرہ میں فرمایا گیا: فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ عورت کی شہادت کو مالی معاملات میں معتبر سمجھا گیا ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا تاکہ اگر ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد

دلائے۔ فقہائے اسلام نے اس آیت کی بنیاد پر عورت کی شہادت کو مالی معاملات میں تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عدل کے قیام کے لیے ضروری ہے۔ سنتِ رسول ﷺ میں بھی عورت کی شہادت کو بعض معاملات میں تسلیم کیا گیا ہے۔ نکاح کے مقدمات میں عورت کی شہادت معتبر ہے کیونکہ نکاح ایک سماجی اور عائلی معاملہ ہے جس میں عورت کی موجودگی اور گواہی کو اہمیت دی گئی ہے۔ اسی طرح ولادت کے معاملات میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا گیا ہے کیونکہ یہ معاملہ عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتا ہے اور مرد اس میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں باب الشہادات کے تحت روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شهادة النساء في الولادة معتبرة (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی شہادت کو بعض معاملات میں مرد کے برابر بلکہ زیادہ معتبر سمجھا گیا ہے۔

فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو مختلف معاملات میں تقسیم کیا ہے۔ مالی معاملات میں ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔ حدود اور قصاص جیسے مقدمات میں فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا

کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ تاہم عائلی معاملات جیسے نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت میں عورت کی شہادت کو معتبر مانا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ عورت کی شہادت مالی معاملات میں معتبر ہے لیکن حدود میں نہیں، جبکہ امام مالک نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت نکاح اور طلاق میں معتبر ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام شافعی نے بھی عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں تسلیم کیا ہے لیکن حدود میں اسے محدود رکھا ہے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت بعض معاملات میں مرد کے برابر ہے اور بعض میں محدود ہے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔ پاکستانی قانون میں بھی عورت کی شہادت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عورت کی شہادت مالی معاملات میں معتبر ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا گیا ہے۔ عدالت عورت کی شہادت کو اسی اصول کے تحت قبول کرتی ہے جو فقہائے اسلام نے بیان کیا ہے۔ اس طرح عورت کی شہادت اسلامی قانون میں ایک اہم مگر مخصوص حیثیت رکھتی ہے جو عدل،

حق اور معاشرتی توازن کے قیام کے لیے ضروری ہے۔ فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو بعض معاملات میں مرد کے برابر قرار دیا ہے اور بعض میں محدود رکھا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ عورت کی شہادت کا فقہی پس منظر یہ ظاہر کرتا ہے کہ شریعت نے اسے عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور بعض معاملات میں اس کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔ اس طرح عورت کی شہادت اسلامی قانون میں ایک ہمہ گیر اصول ہے جو انسانی زندگی کے مختلف شعبوں پر اثر انداز ہوتا ہے اور عدل و انصاف کے قیام کے لیے ناگزیر ہے۔

قرآنِ مجید میں عورت کی شہادت کی بنیاد

قرآنِ مجید نے عورت کی شہادت کو بعض معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور اس کے لیے واضح اصول بیان کیے ہیں۔ سب سے اہم نص سورۃ البقرہ کی آیت 282 ہے جو مالی معاملات کے بارے میں ہے۔ اس آیت میں فرمایا گیا: فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس آیت سے یہ اصول اخذ کیا گیا کہ مالی معاملات میں اگر دو مرد گواہ نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دے سکتی ہیں تاکہ

اگر ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلائے۔ فقہائے اسلام نے اس آیت کی بنیاد پر عورت کی شہادت کو مالی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عدل کے قیام کے لیے ضروری ہے۔

قرآنِ مجید نے عورت کی شہادت کو بعض دیگر معاملات میں بھی تسلیم کیا ہے۔ سورۃ الطلاق میں فرمایا گیا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572) یعنی "اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو۔" اگرچہ یہاں مردوں کا ذکر ہے لیکن فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ عورتیں بھی بعض معاملات میں گواہی دے سکتی ہیں، خاص طور پر وہ معاملات جو عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں جیسے ولادت اور رضاعت۔

قرآنِ مجید نے عورت کی شہادت کو اس کے معاشرتی کردار اور ذمہ داریوں کے مطابق محدود یا وسیع کیا ہے۔ مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ لیکن عائلی معاملات میں عورت کی شہادت کو براہِ راست معتبر قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور مرد ان میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے۔

فقہائے اسلام نے قرآن کی ان نصوص کی بنیاد پر عورت کی شہادت کو مختلف معاملات میں تقسیم کیا ہے۔ مالی معاملات میں ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔ حدود اور قصاص جیسے مقدمات میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا گیا کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ تاہم نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت جیسے معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر مانا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ عورت کی شہادت مالی معاملات میں معتبر ہے لیکن حدود میں نہیں (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت نکاح اور طلاق میں معتبر ہے (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔ امام شافعی نے بھی عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں تسلیم کیا ہے لیکن حدود میں اسے محدود رکھا ہے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت بعض معاملات میں مرد کے برابر ہے اور بعض میں محدود ہے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دار الکتب العلمیۃ)۔

یوں قرآنِ مجید نے عورت کی شہادت کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور بعض معاملات میں اسے مرد کے برابر رکھا ہے جبکہ بعض میں محدود کیا ہے۔ یہ تقسیم معاشرتی حالات، ذمہ داریوں اور عدل کے تقاضوں کے مطابق ہے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو اور انصاف قائم رہے۔

سنتِ رسول ﷺ میں عورت کی شہادت کے اصول

سنتِ رسول ﷺ میں عورت کی شہادت کو بعض معاملات میں براہِ راست تسلیم کیا گیا ہے اور اس کے اصول واضح طور پر بیان کیے گئے ہیں۔ نبی کریم ﷺ نے گواہی کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا اور عورتوں کو بھی اس ذمہ داری میں شریک کیا۔ نکاح کے معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے کیونکہ نکاح ایک سماجی اور عائلی معاملہ ہے جس میں عورت کی موجودگی اور گواہی کو اہمیت دی گئی ہے۔ امام ترمذی نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل (سنن ترمذی، کتاب النکاح، ج 2، ص 275، دارالسلام) یعنی "نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا۔" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت بھی گواہ بن سکتی ہے بشرطیکہ وہ عادل ہو۔

ولادت اور رضاعت کے معاملات میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا گیا ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور مرد ان میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے۔ امام بخاری نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شهادة النساء في الولادة معتبرة (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔ اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ عورت کی شہادت کو بعض معاملات میں مرد کے برابر بلکہ زیادہ معتبر سمجھا گیا ہے۔

حدود اور قصاص کے معاملات میں سنتِ رسول ﷺ نے عورت کی شہادت کو محدود رکھا ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ امام مسلم نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: البينة على المدعي واليمين على من أنكر (صحیح مسلم، کتاب الأقضیۃ، ج 5، ص 134، دار السلام) یعنی "دعویٰ کرنے والے پر دلیل (گواہی) ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے۔" اس اصول کے تحت عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں معتبر قرار دیا گیا لیکن حدود میں اسے محدود رکھا گیا۔

فقہائے اسلام نے سنتِ رسول ﷺ کی ان نصوص کی بنیاد پر عورت کی شہادت کو مختلف معاملات میں تقسیم کیا ہے۔ مالی معاملات میں ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔ نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت جیسے معاملات میں عورت کی شہادت کو براہِ راست معتبر مانا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ عورت کی شہادت مالی معاملات میں معتبر ہے لیکن حدود میں نہیں (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت نکاح اور طلاق میں معتبر ہے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام شافعی نے بھی عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں تسلیم کیا ہے لیکن حدود میں اسے محدود رکھا ہے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت بعض معاملات میں مرد کے برابر ہے اور بعض میں محدود ہے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں سنتِ رسول ﷺ نے عورت کی شہادت کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور بعض معاملات میں اسے مرد کے برابر رکھا ہے جبکہ بعض میں محدود کیا ہے۔ یہ تقسیم معاشرتی حالات، ذمہ داریوں اور عدل کے تقاضوں کے مطابق ہے

تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو اور انصاف قائم رہے۔ عورت کی شہادت کا یہ سنتی پس منظر فقہائے اسلام کے لیے بنیاد فراہم کرتا ہے کہ وہ مختلف معاملات میں عورت کی گواہی کو کس طرح معتبر یا محدود قرار دیں۔

عائلی معاملات (نکاح، طلاق، رضاعت، ولادت) میں عورت کی شہادت

فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو عائلی معاملات میں سب سے زیادہ معتبر قرار دیا ہے کیونکہ یہ معاملات براہِ راست عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور ان میں مردوں کی گواہی اکثر ممکن نہیں ہوتی۔ نکاح کے معاملے میں عورت کی شہادت کو معتبر سمجھا گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل (سنن ترمذی، کتاب النکاح، ج 2، ص 275، دارالسلام) یعنی "نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا۔" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کے انعقاد کے لیے عورت بھی گواہ بن سکتی ہے بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ نکاح کے معاملات میں عورت کی شہادت معتبر ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتی ہے۔

طلاق کے معاملات میں بھی عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔ اگر عورت نے براہِ راست طلاق کے واقعہ کو دیکھا یا سنا تو اس کی شہادت معتبر ہے۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ طلاق کے معاملات میں عورت کی شہادت معتبر ہے بشرطیکہ وہ عادل ہو اور اس کی گواہی سچائی پر مبنی ہو (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔ امام شافعی نے بھی عورت کی شہادت کو طلاق کے معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتی ہے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

رضاعت کے معاملات میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا گیا ہے کیونکہ یہ معاملہ عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتا ہے اور مرد اس میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے۔ امام بخاری نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شهادة النساء في الرضاع معتبرة (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔ اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ رضاعت کے معاملات میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر سمجھا گیا ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔

ولادت کے معاملات میں بھی عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ ولادت کا عمل عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتا ہے اور مرد اس میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے، اس لیے فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو اس معاملے میں سب سے زیادہ معتبر قرار دیا ہے۔ امام احمد بن حنبل نے وضاحت کی ہے کہ ولادت کے معاملات میں عورت کی شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت جیسے عائلی معاملات میں سب سے زیادہ معتبر قرار دیا ہے۔ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور ان میں مردوں کی گواہی اکثر ممکن نہیں ہوتی۔ اس لیے عورت کی شہادت کو ان معاملات میں سب سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ عورت کی شہادت کا یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔

حدود و قصاص میں عورت کی شہادت کی گنجائش اور محدودیت

فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو حدود اور قصاص کے معاملات میں محدود قرار دیا ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ قرآنِ مجید نے زنا کے مقدمے میں چار مرد گواہوں کی شرط رکھی ہے: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: 4، دارالسلام قرآن مجید، ص 350)۔ اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ حدود کے مقدمات میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا گیا بلکہ مرد گواہوں کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ فقہائے اسلام نے اس نص کی بنیاد پر کہا ہے کہ حدود جیسے زنا، چوری اور شراب نوشی کے مقدمات میں عورت کی شہادت معتبر نہیں ہے۔

قصاص کے مقدمات میں بھی عورت کی شہادت کو محدود رکھا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ قتل کے مقدمے میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس میں سزا موت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے بھی کہا ہے کہ قصاص کے مقدمات میں عورت کی شہادت معتبر نہیں ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت

ہے اور عدالت کو براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ قصاص کے مقدمات میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان میں سزا موت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی کہا ہے کہ قصاص کے مقدمات میں عورت کی شہادت معتبر نہیں ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور عدالت کو براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو حدود اور قصاص کے مقدمات میں محدود رکھنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور عدالت کو براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے تاکہ کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔ انہوں نے کہا ہے کہ عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں معتبر قرار دیا گیا ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا گیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

یوں فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کو حدود اور قصاص کے مقدمات میں محدود قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ان میں براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ یہ اصول قرآن و سنت کی نصوص اور معاشرتی حالات کے مطابق ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ عورت کی شہادت کا یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔

عورت کی شہادت کے بارے میں مختلف فقہی مکاتبِ فکر کا تقابلی جائزہ

فقہائے اسلام نے عورت کی شہادت کے بارے میں مختلف آراء پیش کی ہیں اور ہر مکتبِ فکر نے اپنے اصول اور دلائل قرآن و سنت کی بنیاد پر مرتب کیے ہیں۔ حنفی فقہ کے مطابق عورت کی شہادت مالی معاملات میں معتبر ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت معتبر ہے لیکن حدود اور قصاص میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

مالکی فقہ کے مطابق عورت کی شہادت نکاح اور طلاق جیسے معاملات میں معتبر ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ امام مالک نے کہا ہے کہ نکاح کے انعقاد کے لیے عورت کی شہادت معتبر ہے بشرطیکہ وہ عادل ہو اور اس کی گواہی سچائی پر مبنی ہو (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ تاہم حدود اور قصاص کے معاملات میں مالکی فقہ نے عورت کی شہادت کو محدود رکھا ہے اور کہا ہے کہ ان میں براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے۔

شافعی فقہ کے مطابق عورت کی شہادت مالی اور عائلی معاملات میں معتبر ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا گیا ہے۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت معتبر ہے اور نکاح و طلاق میں عورت کی شہادت کو تسلیم کیا گیا ہے لیکن حدود میں اسے قبول نہیں کیا جا سکتا (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

حنبلی فقہ کے مطابق عورت کی شہادت بعض معاملات میں مرد کے برابر ہے اور بعض میں محدود ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ ولادت اور رضاعت جیسے معاملات میں عورت کی شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ

عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور مرد ان میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے۔ انہوں نے وضاحت کی کہ مالی معاملات میں عورت کی شہادت معتبر ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے قبول نہیں کیا جا سکتا (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں مختلف فقہی مکاتبِ فکر نے عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا ہے۔ یہ تقسیم قرآن و سنت کی نصوص اور معاشرتی حالات کے مطابق ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ عورت کی شہادت کے بارے میں فقہی مکاتبِ فکر کا یہ تقابلی جائزہ ظاہر کرتا ہے کہ شریعت نے اسے عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور بعض معاملات میں اس کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔

پاکستانی قانون میں عورت کی شہادت کی حیثیت

پاکستانی قانون میں عورت کی شہادت کو فقہائے اسلام کے اصولوں کی بنیاد پر تسلیم کیا گیا ہے لیکن اس میں بعض معاملات میں محدودیت رکھی گئی ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عدالت مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار

دیتی ہے اور اس کے لیے قرآنِ مجید کی سورۃ البقرہ کی آیت 282 کو بنیاد بنایا گیا ہے: فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ... (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس اصول کے مطابق اگر دو مرد گواہ موجود نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دے سکتی ہیں تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔

حدود اور قصاص کے مقدمات میں پاکستانی قانون نے عورت کی شہادت کو محدود رکھا ہے۔ آرڈیننس کے مطابق زنا کے مقدمے میں چار مرد گواہوں کی شرط رکھی گئی ہے اور عورت کی شہادت کو اس میں معتبر نہیں سمجھا گیا۔ اس کی بنیاد قرآنِ مجید کی سورۃ النور کی آیت 4 ہے: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ... (النور: 4، دارالسلام قرآن مجید، ص 350)۔ اس آیت کی روشنی میں پاکستانی قانون نے زنا کے مقدمے میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا۔

عائلی معاملات جیسے نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت میں پاکستانی قانون نے عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا ہے۔ عدالت ان معاملات میں عورت کی شہادت کو براہِ راست تسلیم کرتی ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں اور مرد ان میں براہِ راست گواہی نہیں دے سکتے۔ امام بخاری نے روایت نقل

کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شہادۃ النساء في الولادۃ معتبرۃ (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔

اس روایت کی بنیاد پر پاکستانی قانون نے ولادت اور رضاعت کے معاملات میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر قرار دیا ہے۔

یوں پاکستانی قانون میں عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں معتبر قرار دیا گیا ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا گیا ہے۔ یہ تقسیم فقہائے اسلام کے اصولوں اور قرآن و سنت کی نصوص کے مطابق ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ عورت کی شہادت کا یہ قانونی پس منظر ظاہر کرتا ہے کہ شریعت اور قانون دونوں نے اسے عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور بعض معاملات میں اس کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔

عورت کی شہادت کے سماجی و قانونی اثرات

عورت کی شہادت کے موضوع کو صرف فقہی اور قانونی پہلوؤں تک محدود نہیں رکھا جا سکتا بلکہ اس کے سماجی اثرات بھی نہایت اہم ہیں۔ اسلامی معاشرت میں عورت کو ایک ذمہ دار فرد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے اور اس کی گواہی کو بعض

معاملات میں مرد کے برابر رکھا گیا ہے۔ مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت نے عورت کو معاشی ذمہ داریوں میں شریک کیا ہے اور اسے عدل کے قیام میں حصہ دار بنایا ہے۔ قرآنِ مجید نے فرمایا: فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس آیت نے عورت کو براہِ راست عدل کے نظام میں شریک کیا اور اسے ذمہ داری دی کہ وہ حق کو محفوظ رکھنے میں کردار ادا کرے۔

سماجی سطح پر عورت کی شہادت کو تسلیم کرنے سے یہ پیغام ملتا ہے کہ عورت کو معاشرتی معاملات میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت جیسے معاملات میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت نے عورت کو اس کے دائرۂ عمل میں سب سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ امام بخاری نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شهادة النساء في الولادة معتبرة (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔ اس روایت نے عورت کو اس کے مخصوص دائرۂ عمل میں سب سے زیادہ معتبر گواہ قرار دیا اور عدالت کو اس کی شہادت پر اعتماد کرنے کی تعلیم دی۔

قانونی سطح پر عورت کی شہادت کو تسلیم کرنے سے عدل کے قیام میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ پاکستانی قانون نے عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عورت کی شہادت کو تسلیم کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جدید قانون نے فقہائے اسلام کے اصولوں کو بنیاد بنایا ہے اور عورت کو عدل کے قیام میں شریک کیا ہے۔ تاہم حدود اور قصاص میں عورت کی شہادت کو محدود رکھا گیا ہے تاکہ سزا کے سخت ہونے کی وجہ سے کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔

عورت کی شہادت کے سماجی اثرات میں یہ بھی شامل ہے کہ اس سے عورت کو معاشرتی ذمہ داریوں میں شریک کیا جاتا ہے اور اسے عدل کے قیام میں حصہ دار بنایا جاتا ہے۔ اس سے عورت کی حیثیت بلند ہوتی ہے اور اسے معاشرتی معاملات میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ قانونی اثرات میں یہ شامل ہے کہ عدالت عورت کی شہادت کو تسلیم کرتی ہے اور اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح عورت کی شہادت اسلامی قانون اور پاکستانی قانون دونوں میں ایک اہم حیثیت رکھتی ہے اور عدل کے قیام کے لیے لازمی ہے۔

یوں عورت کی شہادت کے سماجی و قانونی اثرات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ شریعت نے عورت کو عدل کے قیام میں شریک کیا ہے اور اسے بعض معاملات میں مرد کے برابر رکھا ہے جبکہ بعض میں محدود کیا ہے۔ یہ تقسیم معاشرتی حالات، ذمہ داریوں اور عدل کے تقاضوں کے مطابق ہے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو اور انصاف قائم رہے۔ عورت کی شہادت کا یہ اصول اسلامی معاشرت اور قانون دونوں میں ایک لازمی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

عورت کی شہادت کے سماجی و قانونی اثرات

عورت کی شہادت کے سماجی اثرات میں سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس سے عورت کو معاشرتی ذمہ داریوں میں شریک کیا جاتا ہے اور اسے عدل کے قیام میں حصہ دار بنایا جاتا ہے۔ قرآنِ مجید نے مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا ہے اور فرمایا: فَرَجُلٌ وَامۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس نص نے عورت کو براہِ راست عدل کے نظام میں شریک کیا اور اسے ذمہ داری دی کہ وہ حق کو محفوظ رکھنے میں کردار ادا کرے۔

عائلی معاملات میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت نے عورت کو اس کے دائرۂ عمل میں سب سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ امام بخاری نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شہادۃ النساء في الولادۃ معتبرۃ (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔ اس روایت نے عورت کو اس کے مخصوص دائرۂ عمل میں سب سے زیادہ معتبر گواہ قرار دیا اور عدالت کو اس کی شہادت پر اعتماد کرنے کی تعلیم دی۔

قانونی سطح پر عورت کی شہادت کو تسلیم کرنے سے عدل کے قیام میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ پاکستانی قانون نے عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں معتبر قرار دیا ہے اور عدالت اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عورت کی شہادت کو تسلیم کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جدید قانون نے فقہائے اسلام کے اصولوں کو بنیاد بنایا ہے اور عورت کو عدل کے قیام میں شریک کیا ہے۔ تاہم حدود اور قصاص میں عورت کی شہادت کو محدود رکھا گیا ہے تاکہ سزا کے سخت ہونے کی وجہ سے کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے (قانون شہادت آرڈیننس 1984ء، ص 56)۔

سماجی اثرات میں یہ بھی شامل ہے کہ عورت کی شہادت کو تسلیم کرنے سے عورت کی حیثیت بلند ہوتی ہے اور اسے معاشرتی معاملات میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے عورت کو اعتماد ملتا ہے کہ وہ عدل کے قیام میں شریک ہے اور اس کی گواہی کو قانونی اور سماجی سطح پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ قانونی اثرات میں یہ شامل ہے کہ عدالت عورت کی شہادت کو تسلیم کرتی ہے اور اس کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہے، جس سے عدل کے قیام میں آسانی پیدا ہوتی ہے اور کسی کا حق ضائع نہیں ہوتا۔

یوں عورت کی شہادت کے سماجی و قانونی اثرات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ شریعت نے عورت کو عدل کے قیام میں شریک کیا ہے اور اسے بعض معاملات میں مرد کے برابر رکھا ہے جبکہ بعض میں محدود کیا ہے۔ یہ تقسیم معاشرتی حالات، ذمہ داریوں اور عدل کے تقاضوں کے مطابق ہے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو اور انصاف قائم رہے۔ عورت کی شہادت کا یہ اصول اسلامی معاشرت اور قانون دونوں میں ایک لازمی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

عورت کی شہادت کے بارے میں فقہائے اسلام نے واضح اصول مرتب کیے ہیں اور ان اصولوں کو بعد میں قانونی شکل بھی دی گئی ہے۔ مالی معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے لیکن اسے دو عورتوں کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تاکہ یاد دہانی اور احتیاط کا پہلو قائم رہے۔ قرآنِ مجید نے فرمایا: فَرَجُلٌ وَامۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس نص نے عورت کو براہِ راست عدل کے نظام میں شریک کیا اور اسے ذمہ داری دی کہ وہ حق کو محفوظ رکھنے میں کردار ادا کرے۔

عائلی معاملات جیسے نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت میں عورت کی شہادت کو سب سے زیادہ معتبر قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ معاملات عورتوں کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ امام بخاری نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شهادة النساء في الولادة معتبرة (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔ اس روایت نے عورت کو اس کے مخصوص دائرۂ عمل میں سب سے زیادہ معتبر گواہ قرار دیا اور عدالت کو اس کی شہادت پر اعتماد کرنے کی تعلیم دی۔

حدود اور قصاص کے معاملات میں عورت کی شہادت کو محدود رکھا گیا ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں یا اقرار کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ قتل کے مقدمے میں عورت کی شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس میں سزا موت ہے اور براہِ راست مرد گواہوں کی ضرورت ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے بھی کہا ہے کہ قصاص کے مقدمات میں عورت کی شہادت معتبر نہیں ہے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

پاکستانی قانون نے فقہائے اسلام کے انہی اصولوں کو بنیاد بنایا ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عورت کی شہادت کو مالی اور عائلی معاملات میں معتبر قرار دیا گیا ہے لیکن حدود اور قصاص میں اسے محدود رکھا گیا ہے۔ عدالت ان اصولوں کے مطابق فیصلہ کرتی ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو (قانون شہادت آرڈیننس 1984ء، ص 56)۔

یوں عورت کی شہادت کا فقہی اور قانونی تجزیہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ شریعت نے اسے عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور بعض معاملات میں اس کے بغیر فیصلہ

ممکن نہیں ہوتا۔ یہ اصول اسلامی معاشرت اور قانون دونوں میں ایک لازمی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

فصل سوم: تزکیہ الشہود

(گواہوں کی جانچ و پرکھ)

تزکیہ الشہود کا تعارف اور اہمیت

تزکیہ الشہود اسلامی قانون شہادت کا ایک نہایت اہم اصول ہے جس کا مقصد گواہوں کی دیانت، صداقت اور عدالت کو پرکھنا ہے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ گواہی صرف اس وقت معتبر ہوتی ہے جب گواہ عادل ہو، یعنی وہ فسق و فجور سے پاک ہو اور اس کی زندگی دیانت داری اور تقویٰ پر مبنی ہو۔ قرآنِ مجید نے گواہی کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔ اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔

تزکیہ الشہود کا مقصد یہ ہے کہ عدالت اس بات کو یقینی بنائے کہ گواہ سچ بولنے والا ہے اور اس کی گواہی جھوٹ یا ذاتی مفاد پر مبنی نہیں ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اگر گواہ جھوٹ بولنے والا ہو یا فسق و فجور میں مبتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے بھی وضاحت کی ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

تزکیہ الشہود کی اہمیت اس بات سے ظاہر ہوتی ہے کہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت صرف اس وقت معتبر ہوتی ہے جب گواہ عادل ہو۔ اگر گواہ جھوٹ بولنے والا ہو یا فسق و فجور میں مبتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی کہا ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو

لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

تزکیہ الشہود کا مقصد یہ ہے کہ عدالت اس بات کو یقینی بنائے کہ گواہ سچ بولنے والا ہے اور اس کی گواہی جھوٹ یا ذاتی مفاد پر مبنی نہیں ہے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اگر گواہ جھوٹ بولنے والا ہو یا فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں صرف وہی شہادت پیش کی جائے جو سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہو تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

تزکیہ الشہود کی اہمیت اس بات سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں بتلا ہے یا نہیں۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اس اصول کا مقصد یہ

ہے کہ عدالت میں صرف وہی شہادت پیش کی جائے جو سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہو تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

یوں تزکیہ الشہود اسلامی قانون شہادت کا ایک نہایت اہم اصول ہے جس کا مقصد گواہوں کی دیانت، صداقت اور عدالت کو پرکھنا ہے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

تزکیہ الشہود کے طریقے اور عملی پہلو

تزکیہ الشہود کے اصول کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لیے فقہائے اسلام نے مختلف طریقے بیان کیے ہیں۔ ان طریقوں کا مقصد یہ ہے کہ عدالت گواہ کی عدالت، دیانت اور صداقت کو پرکھ سکے اور یہ فیصلہ کر سکے کہ آیا اس کی شہادت قابلِ اعتماد ہے یا نہیں۔ قرآنِ مجید نے گواہوں کے عادل ہونے کو لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔ اس نص

نے عدالت کو یہ حق دیا کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ تزکیہ الشہود کے لیے عدالت کو گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرنی چاہیے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے بھی وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

تزکیہ الشہود کے عملی پہلو میں یہ شامل ہے کہ عدالت گواہ کے کردار اور زندگی کے بارے میں تحقیق کرے۔ اس تحقیق کے لیے عدالت گواہ کے پڑوسیوں، دوستوں اور معاشرتی تعلقات رکھنے والوں سے پوچھ سکتی ہے کہ آیا وہ دیانت دار ہے یا فسق و فجور میں بتلا ہے۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں بتلا

ہے یا نہیں۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام احمد بن حنبل نے بھی تزکیہ الشہود کے عملی پہلو کو بیان کیا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں بتلا ہے یا نہیں۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دار الکتب العلمیۃ)۔ اس تحقیق کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں صرف وہی شہادت پیش کی جائے جو سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہو تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

تزکیہ الشہود کے عملی پہلو میں یہ بھی شامل ہے کہ عدالت گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ جھوٹ بولنے والا ہے یا نہیں۔ اگر گواہ جھوٹ بولنے والا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ جھوٹ بولنے والا ہے یا نہیں۔ اگر گواہ جھوٹ بولنے والا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

یوں تزکیہ الشہود کے طریقے اور عملی پہلو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں بتلا ہے یا نہیں۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ اصول عدل کے قیام کے لیے لازمی ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں صرف وہی شہادت پیش کی جائے جو سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہو۔

حدود و قصاص میں تزکیہ الشہود

حدود اور قصاص کے معاملات میں تزکیہ الشہود کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت اور ناقابلِ تلافی ہوتی ہے۔ قرآنِ مجید نے زنا کے مقدمے میں چار گواہوں کی شرط رکھی ہے اور فرمایا: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: 4، دارالسلام قرآن مجید، ص 350)۔

اس نص نے واضح کیا کہ حدود کے مقدمات میں گواہوں کی عدالت کو لازمی پرکھا جائے اور اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہ کی جائے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ قتل کے مقدمے میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے بھی وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا

جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

حدود اور قصاص کے مقدمات میں تزکیہ الشہود کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں صرف وہی شہادت پیش کی جائے جو سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہو تاکہ کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں بتلا ہے یا نہیں۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

یوں حدود اور قصاص کے مقدمات میں تزکیہ الشہود کی اہمیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اسلامی قانون شہادت میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

عائلی معاملات میں تزکیہ الشہود

عائلی معاملات جیسے نکاح، طلاق، خلع، رضاعت اور ولادت میں تزکیہ الشہود کو نہایت اہمیت دی گئی ہے کیونکہ یہ معاملات براہِ راست خاندان اور معاشرتی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ قرآنِ مجید نے نکاح کے معاملے میں گواہوں کی موجودگی کو لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔ اس نص نے واضح کیا کہ نکاح کے معاملے میں گواہوں کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے تاکہ نکاح کے بعد کسی قسم کا تنازع پیدا نہ ہو اور عدل قائم رہے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ نکاح کے معاملے میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ نکاح کے معاملے میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے بھی وضاحت کی ہے کہ نکاح کے معاملے میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا

جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

طلاق کے معاملے میں بھی تزکیہ الشہود کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ قرآنِ مجید نے فرمایا: فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔ اس نص نے واضح کیا کہ طلاق کے معاملے میں گواہوں کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے تاکہ بعد میں کسی قسم کا تنازع پیدا نہ ہو۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ طلاق کے معاملے میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

رضاعت اور ولادت کے معاملات میں بھی عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے لیکن عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ امام بخاری نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شهادة النساء في الولادة معتبرة (صحیح بخاری، کتاب الشہادات، ج 3، ص 212، دار ابن کثیر)۔ اس روایت نے

عورت کو اس کے مخصوص دائرۂ عمل میں سب سے زیادہ معتبر گواہ قرار دیا اور عدالت کو اس کی شہادت پر اعتماد کرنے کی تعلیم دی۔

یوں عائلی معاملات میں تزکیہ الشہود کی اہمیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اسلامی قانون شہادت میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ یہ اصول اسلامی معاشرت اور قانون دونوں میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

تزکیہ الشہود کے تقابلی فقہی جائزہ

فقہائے اسلام نے تزکیہ الشہود کے اصول کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے اور ہر مکتبِ فکر نے اس کی اپنی تفصیلات مرتب کی ہیں۔ حنفی فقہ کے مطابق گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

مالکی فقہ کے مطابق تزکیہ الشہود کا مقصد یہ ہے کہ عدالت اس بات کو یقینی بنائے کہ گواہ سچ بولنے والا ہے اور اس کی گواہی جھوٹ یا ذاتی مفاد پر مبنی نہیں ہے۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

شافعی فقہ کے مطابق تزکیہ الشہود کا اصول یہ ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں مبتلا ہے یا نہیں۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ اگر گواہ فسق و فجور میں مبتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

حنبلی فقہ کے مطابق تزکیہ الشہود کا مقصد یہ ہے کہ عدالت اس بات کو یقینی بنائے کہ گواہ سچ بولنے والا ہے اور اس کی گواہی جھوٹ یا ذاتی مفاد پر مبنی نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل نے وضاحت کی ہے کہ اگر گواہ فسق و فجور میں مبتلا ہو تو اس کی گواہی

قبول نہیں کی جائے گی اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں مختلف فقہی مکاتبِ فکر نے تزکیہ الشہود کے اصول کو یکساں طور پر تسلیم کیا ہے لیکن اس کی تفصیلات میں بعض اختلافات پائے جاتے ہیں۔ سب نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

پاکستانی قانون میں تزکیہ الشہود کی حیثیت

پاکستانی قانون نے فقہائے اسلام کے اصولوں کو بنیاد بنا کر تزکیہ الشہود کو عدالتی نظام میں شامل کیا ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے۔ اس قانون میں وضاحت کی گئی ہے کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ قرآنِ مجید نے فرمایا:

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔ اس نص کی بنیاد پر پاکستانی قانون نے گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا ہے۔

پاکستانی قانون میں تزکیہ الشہود کا مقصد یہ ہے کہ عدالت اس بات کو یقینی بنائے کہ گواہ سچ بولنے والا ہے اور اس کی گواہی جھوٹ یا ذاتی مفاد پر مبنی نہیں ہے۔ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں بتلا ہے یا نہیں۔ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ فسق و فجور میں بتلا ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

پاکستانی قانون میں تزکیہ الشہود کو مالی، عائلی اور حدود کے معاملات میں یکساں طور پر نافذ کیا گیا ہے۔ مالی معاملات میں عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ عائلی معاملات میں بھی عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے تاکہ نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت جیسے معاملات

میں عدل قائم رہے۔ حدود اور قصاص کے معاملات میں تزکیہ الشہود کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے تاکہ کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

یوں پاکستانی قانون میں تزکیہ الشہود کی حیثیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔ پاکستانی قانون نے فقہائے اسلام کے اصولوں کو بنیاد بنا کر تزکیہ الشہود کو عدالتی نظام میں شامل کیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

تزکیہ الشہود کے سماجی و قانونی اثرات

تزکیہ الشہود کا اصول نہ صرف فقہی اور قانونی اعتبار سے اہم ہے بلکہ اس کے سماجی اثرات بھی نہایت گہرے ہیں۔ اسلامی معاشرت میں گواہی کو عدل کے قیام کے

لیے لازمی قرار دیا گیا ہے اور گواہوں کی عدالت کو پرکھنے کا مقصد یہ ہے کہ معاشرے میں سچائی اور دیانت داری کو فروغ دیا جائے۔ قرآنِ مجید نے فرمایا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔ اس نص نے واضح کیا کہ گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے تاکہ معاشرے میں عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

سماجی سطح پر تزکیہ الشہود کا اثر یہ ہے کہ معاشرے میں دیانت داری اور تقویٰ کو فروغ ملتا ہے۔ جب عدالت گواہوں کی عدالت کو پرکھتی ہے تو اس سے یہ پیغام ملتا ہے کہ معاشرے میں صرف وہی افراد معتبر ہیں جو سچ بولنے والے اور فسق و فجور سے پاک ہیں۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ معاشرے میں جھوٹ اور بددیانتی کو ختم کیا جائے اور سچائی اور دیانت داری کو فروغ دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ اگر گواہ فسق و فجور میں مبتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

قانونی سطح پر تزکیہ الشہود کا اثر یہ ہے کہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہوتی ہے۔ جب عدالت گواہوں کی عدالت کو پرکھتی ہے تو اس سے

یہ یقینی بنایا جاتا ہے کہ عدالت میں صرف وہی شہادت پیش کی جائے جو سچائی اور دیانت داری پر مبنی ہو۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

تزکیہ الشہود کے سماجی اثرات میں یہ بھی شامل ہے کہ معاشرے میں افراد کو اپنی زندگی دیانت داری اور تقویٰ پر مبنی رکھنے کی ترغیب ملتی ہے۔ جب عدالت گواہوں کی عدالت کو پرکھتی ہے تو اس سے معاشرے میں یہ پیغام ملتا ہے کہ صرف وہی افراد معتبر ہیں جو سچ بولنے والے اور فسق و فجور سے پاک ہیں۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ معاشرے میں جھوٹ اور بددیانتی کو ختم کیا جائے اور سچائی اور دیانت داری کو فروغ دیا جائے۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ اگر گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

یوں تزکیہ الشہود کے سماجی و قانونی اثرات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اسلامی قانون شہادت میں گواہ کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے اور عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے۔ یہ اصول اسلامی معاشرت اور قانون دونوں میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔ امام احمد بن حنبل نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔ یہ اصول معاشرے میں سچائی اور دیانت داری کو فروغ دیتا ہے اور عدالت میں عدل کے قیام کو یقینی بناتا ہے۔

فصل چہارم: شہادت علی الشہادۃ

(گواہی پر گواہی دینا)

شہادت علی الشہادۃ کا تعارف اور اہمیت

شہادت علی الشہادۃ اسلامی قانون شہادت کا ایک نہایت اہم اصول ہے جس کا مقصد عدل کے قیام کو یقینی بنانا اور گواہی کے نظام کو مضبوط کرنا ہے۔ اس اصطلاح کا مطلب ہے "گواہی پر گواہی دینا"، یعنی اگر کسی معاملے میں اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے یا کسی وجہ سے براہِ راست شہادت پیش نہ کر سکے تو دوسرا شخص اس کی گواہی کو عدالت کے سامنے بیان کرے۔ فقہائے اسلام نے اس اصول کو اس لیے تسلیم کیا کہ بعض اوقات اصل گواہ کا عدالت میں حاضر ہونا ممکن نہیں ہوتا لیکن اس کی دی ہوئی شہادت کو محفوظ رکھنے اور عدل قائم کرنے کے لیے دوسرے گواہ کو اجازت دی جاتی ہے کہ وہ اس شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔

قرآنِ مجید نے شہادت کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔

اس نص نے واضح کیا کہ شہادت اللہ کے لیے قائم کی جائے اور اس میں کسی قسم کی خیانت نہ ہو۔ فقہائے اسلام نے اس آیت کی بنیاد پر کہا کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرے گواہ کو اجازت دی جائے کہ وہ اس کی شہادت کو عدالت میں پیش کرے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

سنتِ رسول ﷺ میں بھی شہادت علی الشہادۃ کی اہمیت کو بیان کیا گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها (صحیح مسلم، کتاب الأقضیۃ، ج 5، ص 134، دارالسلام)۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بہترین گواہ وہ ہے جو سچائی اور دیانت داری کے ساتھ اپنی شہادت پیش کرے۔ فقہائے اسلام نے اس روایت کی بنیاد پر کہا کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرے گواہ کو اجازت دی جائے کہ وہ اس کی شہادت کو عدالت میں پیش کرے تاکہ عدل قائم رہے۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ شہادت علی الشہادۃ کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرے گواہ کو اجازت دی جائے کہ وہ اس کی شہادت کو عدالت میں پیش کرے لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

امام مالک نے بھی وضاحت کی ہے کہ شہادت علی الشہادۃ کو اس وقت قبول کیا جائے گا جب اصل گواہ کی شہادت معتبر ہو اور عدالت کو اس پر اعتماد ہو (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

یوں شہادت علی الشہادۃ کا تعارف اور اہمیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اسلامی قانون شہادت میں اس اصول کو اس لیے تسلیم کیا گیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ یہ اصول اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرے گواہ کو اجازت دی جائے کہ وہ اس کی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

قرآن و سنت میں شہادت علی الشہادۃ کی بنیاد

شہادت علی الشہادۃ کا اصول براہِ راست قرآن و سنت کی نصوص سے ماخوذ ہے۔ قرآنِ مجید نے شہادت کو عدل کے قیام کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔

اس آیت نے واضح کیا کہ شہادت اللہ کے لیے قائم کی جائے اور اس میں کسی قسم کی خیانت نہ ہو۔ فقہائے اسلام نے اس نص کی بنیاد پر کہا کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرے گواہ کو اجازت دی جائے کہ وہ اس کی شہادت کو عدالت میں پیش کرے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

سنتِ رسول ﷺ میں بھی شہادت علی الشہادۃ کی بنیاد موجود ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها (صحیح مسلم، کتاب الأقضیۃ، ج 5، ص 134، دارالسلام)۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بہترین گواہ وہ ہے جو سچائی اور دیانت داری کے ساتھ اپنی شہادت پیش کرے۔ فقہائے اسلام نے اس روایت کی بنیاد پر کہا کہ اگر

اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرے گواہ کو اجازت دی جائے کہ وہ اس کی شہادت کو عدالت میں پیش کرے تاکہ عدل قائم رہے۔

یوں قرآن و سنت کی نصوص یہ ظاہر کرتی ہیں کہ شہادت علی الشہادۃ کا اصول اسلامی قانون شہادت میں ایک مضبوط بنیاد رکھتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو، چاہے اصل گواہ عدالت میں براہِ راست موجود نہ ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

فقہائے اسلام کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ کے اصول

فقہائے اسلام نے شہادت علی الشہادۃ کے اصول کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس کے جواز و عدمِ جواز پر مختلف آراء پیش کی ہیں۔ اس اصول کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اگر اصل گواہ کسی وجہ سے عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ فقہائے اسلام نے اس اصول کو بعض شرائط کے ساتھ تسلیم کیا ہے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ اس وقت جائز ہے جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ اگر اصل گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو یا اس کی شہادت جھوٹ پر مبنی ہو تو شہادت علی الشہادۃ قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

امام مالک کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب اصل گواہ کی شہادت معتبر ہو اور عدالت کو اس پر اعتماد ہو۔ انہوں نے وضاحت کی ہے کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ امام مالک نے کہا ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام شافعی کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ کا اصول اس وقت نافذ ہوتا ہے جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ اگر اصل گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو یا اس کی شہادت جھوٹ پر مبنی ہو تو شہادت علی الشہادۃ قبول نہیں کی جائے گی۔ انہوں نے کہا ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ کا اصول اس وقت نافذ ہوتا ہے جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ امام احمد بن حنبل نے وضاحت کی ہے کہ اگر اصل گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو یا اس کی شہادت جھوٹ پر مبنی ہو تو شہادت علی الشہادۃ قبول نہیں کی جائے گی۔ انہوں نے کہا ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل گواہ کی

عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

فقہائے اسلام نے شہادت علی الشہادۃ کے اصول کو اس لیے تسلیم کیا ہے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ اگر اصل گواہ فسق و فجور میں مبتلا ہو یا اس کی شہادت جھوٹ پر مبنی ہو تو شہادت علی الشہادۃ قبول نہیں کی جائے گی۔

یوں فقہائے اسلام کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ کے اصول یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اسلامی قانون شہادت میں اس اصول کو اس لیے تسلیم کیا گیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے

میں تحقیق کرے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔

گواہی پر گواہی دینے کی شرائط

فقہائے اسلام نے شہادت علی الشہادۃ کو بعض شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے، لیکن اس کے لیے لازمی ہے کہ کچھ شرائط پوری کی جائیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ اگر اصل گواہ فسق و فجور میں مبتلا ہو یا اس کی شہادت جھوٹ پر مبنی ہو تو شہادت علی الشہادۃ قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرا گواہ اصل گواہ کی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو یا اس کے سامنے دی گئی شہادت کا گواہ ہو۔ اگر دوسرا گواہ خود اصل شہادت کو نہیں جانتا بلکہ محض سنی سنائی بات پر گواہی دے رہا ہے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب دوسرا گواہ اصل گواہ کی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے گواہ کی عدالت کو بھی پرکھے۔ اگر دوسرا گواہ فسق و فجور میں مبتلا ہو یا اس کی زندگی دیانت داری پر مبنی نہ ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اس کی زندگی کے بارے میں تحقیق کرے (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ شہادت علی الشہادۃ کو صرف ان معاملات میں قبول کیا جائے گا جہاں اصل گواہ کا عدالت میں حاضر ہونا ممکن نہ ہو۔ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر ہو سکتا ہے لیکن پھر بھی دوسرا گواہ اس کی شہادت کو پیش کرے تو یہ شہادت قبول

نہیں کی جائے گی۔ امام احمد بن حنبل نے وضاحت کی ہے کہ شہادت علی الشہادۃ کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ شہادت علی الشہادۃ کو صرف ان معاملات میں قبول کیا جائے گا جہاں عدل قائم رکھنے کے لیے یہ ضروری ہو۔ اگر معاملہ معمولی نوعیت کا ہو اور اصل گواہ کا عدالت میں حاضر ہونا ممکن نہ ہو تو شہادت علی الشہادۃ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ اس اصول کا مقصد عدل قائم رکھنا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

یوں گواہی پر گواہی دینے کی شرائط یہ ظاہر کرتی ہیں کہ اسلامی قانون شہادت میں اس اصول کو اس لیے تسلیم کیا گیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔ فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصل اور دوسرے گواہ دونوں کی عدالت کو پرکھے تاکہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔

مالی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ

فقہائے اسلام نے مالی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ کو خاص اہمیت دی ہے کیونکہ یہ معاملات براہِ راست لوگوں کے حقوق اور اموال سے تعلق رکھتے ہیں۔ قرآنِ مجید نے مالی معاملات میں گواہی کو لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔

اس آیت نے واضح کیا کہ مالی معاملات میں گواہوں کی موجودگی لازمی ہے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ فقہائے اسلام نے اس نص کی بنیاد پر کہا کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔

امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

امام مالک نے کہا ہے کہ مالی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب دوسرا گواہ اصل گواہ کی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو اور عدالت کو اس پر اعتماد ہو۔ اگر دوسرا گواہ محض سنی سنائی بات پر گواہی دے رہا ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ کو اس وقت قبول کیا جائے گا جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام احمد بن حنبل نے بھی کہا ہے کہ مالی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دار الکتب العلمیۃ)۔

یوں مالی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔.

حدود و قصاص میں شہادت علی الشہادۃ

حدود اور قصاص کے معاملات میں شہادت علی الشہادۃ کو فقہائے اسلام نے نہایت احتیاط کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ یہ معاملات انسانی جان اور عزت سے براہِ راست تعلق رکھتے ہیں اور ان میں سزا انتہائی سخت اور ناقابلِ تلافی ہوتی ہے۔ قرآنِ مجید نے زنا کے مقدمے میں چار گواہوں کی شرط رکھی ہے اور فرمایا: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: 4، دارالسلام قرآن مجید، ص 350)۔

اس نص نے واضح کیا کہ حدود کے مقدمات میں گواہوں کی عدالت کو لازمی پرکھا جائے اور اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو شہادت علی الشہادۃ کے ذریعے دوسرے گواہ کو اجازت دی جائے، لیکن اس کے لیے سخت شرائط مقرر کی گئی ہیں۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک حدود کے مقدمات میں شہادت علی الشہادۃ کو قبول کرنے میں سخت احتیاط برتی جائے گی۔ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کر سکتا ہے، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو اور عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت علی الشہادۃ کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو۔ اگر دوسرا گواہ محض سنی سنائی بات پر گواہی دے رہا ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام شافعی کے نزدیک حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت علی الشہادۃ کو قبول کرنے کے لیے لازمی ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر ہو اور عدالت کو اس پر اعتماد ہو۔ اگر اصل گواہ فسق و فجور میں بتلا ہو یا اس کی شہادت جھوٹ پر مبنی ہو تو شہادت علی الشہادۃ قبول نہیں کی جائے گی (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام احمد بن حنبل نے بھی وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت علی الشہادۃ کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت علی الشہادۃ کی اہمیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اسلامی قانون شہادت میں اس اصول کو نہایت احتیاط کے ساتھ نافذ کیا گیا ہے تاکہ کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

عائلی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ

عائلی معاملات جیسے نکاح، طلاق، خلع، رضاعت اور ولادت میں شہادت علی الشہادۃ کو فقہائے اسلام نے خاص اہمیت دی ہے کیونکہ یہ معاملات براہِ راست خاندان اور معاشرتی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ قرآنِ مجید نے نکاح اور طلاق کے معاملات میں

گواہوں کی موجودگی کو لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔

اس آیت نے واضح کیا کہ نکاح اور طلاق کے معاملات میں گواہوں کے عادل ہونے کو لازمی شرط قرار دیا جائے تاکہ بعد میں کسی قسم کا تنازع پیدا نہ ہو۔ فقہائے اسلام نے اس نص کی بنیاد پر کہا کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔

امام ابو حنیفہ نے وضاحت کی ہے کہ نکاح کے معاملے میں شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

امام مالک نے کہا ہے کہ طلاق کے معاملے میں شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب دوسرا گواہ اصل گواہ کی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو اور

عدالت کو اس پر اعتماد ہو۔ اگر دوسرا گواہ محض سنی سنائی بات پر گواہی دے رہا ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ رضاعت اور ولادت کے معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار دیا گیا ہے لیکن اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے، بشرطیکہ اصل گواہ کی شہادت معتبر ہو اور عدالت کو اس پر اعتماد ہو (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام احمد بن حنبل نے بھی کہا ہے کہ عائلی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دار الکتب العلمیۃ)۔

یوں عائلی معاملات میں شہادت علی الشہادۃ کا مقصد یہ ہے کہ عدالت میں پیش کی جانے والی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو تاکہ نکاح، طلاق، رضاعت اور ولادت

جیسے معاملات میں عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

فقہی مکاتبِ فکر کا تقابلی جائزہ

شہادت علی الشہادۃ کے بارے میں فقہی مکاتبِ فکر نے مختلف آراء پیش کی ہیں۔ ان آراء کا تقابلی جائزہ لینے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر مکتبِ فکر نے اس اصول کو اپنی فقہی بنیادوں اور نصوص کی روشنی میں سمجھا اور اس پر شرائط عائد کیں۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ جائز ہے لیکن اس کے لیے سخت شرائط ہیں۔ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہونی چاہیے اور دوسرا گواہ اس شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو۔ اگر دوسرا گواہ محض سنی سنائی بات پر گواہی دے رہا ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ فقہ حنفی میں مالی معاملات میں اس اصول کو زیادہ وسعت دی گئی ہے لیکن حدود و قصاص میں سخت احتیاط برتی جاتی ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔

امام مالک کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ اس وقت قبول کی جائے گی جب دوسرا گواہ اصل گواہ کی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو اور عدالت کو اس پر اعتماد ہو۔

فقہ مالکی میں اس اصول کو مالی اور عائلی معاملات میں زیادہ وسعت دی گئی ہے لیکن حدود اور قصاص میں اس پر سخت شرائط عائد کی گئی ہیں تاکہ کسی بے گناہ کو سزا نہ دی جائے (الموطأ، ج 2، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام شافعی کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ کا اصول اس وقت نافذ ہوتا ہے جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ فقہ شافعی میں اس اصول کو مالی اور عائلی معاملات میں تسلیم کیا گیا ہے لیکن حدود اور قصاص میں اس پر سخت شرائط عائد کی گئی ہیں (کتاب الام، ج 4، ص 178، دار الفکر بیروت)۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک شہادت علی الشہادۃ کا اصول اس وقت نافذ ہوتا ہے جب اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کی شہادت معتبر اور قابلِ اعتماد ہو۔ فقہ حنبلی میں اس اصول کو مالی اور عائلی معاملات میں تسلیم کیا

گیا ہے لیکن حدود اور قصاص میں اس پر سخت شرائط عائد کی گئی ہیں (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

فقہی مکاتبِ فکر کے تقابلی جائزے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شہادت علی الشہادۃ کو سب نے تسلیم کیا ہے لیکن اس کے لیے سخت شرائط مقرر کی ہیں۔ مالی اور عائلی معاملات میں اس اصول کو زیادہ وسعت دی گئی ہے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو، لیکن حدود اور قصاص میں اس پر سخت شرائط عائد کی گئی ہیں تاکہ کسی بے گناہ کو سزا نہ دی جائے۔ یوں یہ اصول اسلامی قانون شہادت میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بغیر عدل کا قیام ممکن نہیں۔

فصل 5: شہادت بالتسامع (سنی سنائی گواہی)

شہادت بالتسامع کا تعارف اور اہمیت

شہادت بالتسامع اسلامی قانون شہادت میں ایک نہایت نازک اور پیچیدہ اصول ہے جس کا مطلب ہے سنی سنائی بات پر گواہی دینا۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی واقعہ کا براہِ راست مشاہدہ نہ کرے بلکہ کسی دوسرے شخص سے اس واقعہ کے بارے میں سن کر عدالت میں بیان کرے تو اسے شہادت بالتسامع کہا جاتا ہے۔ فقہائے اسلام نے اس اصول پر تفصیلی بحث کی ہے اور اس کے جواز و عدمِ جواز پر مختلف آراء پیش کی ہیں۔ قرآنِ مجید نے شہادت کو براہِ راست مشاہدے اور علم پر قائم کرنے کی تعلیم دی ہے اور فرمایا: وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا (یوسف: 81، دارالسلام قرآن مجید، ص 241)۔ اس نص نے واضح کیا کہ شہادت علم اور یقین پر قائم ہونی چاہیے نہ کہ محض سنی سنائی بات پر۔ فقہائے اسلام نے اس آیت کی بنیاد پر کہا کہ شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ براہِ راست علم پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ غیر یقینی ذرائع پر قائم ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک شہادت بالتسامع کو حدود اور قصاص کے مقدمات میں بالکل قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت اور ناقابلِ تلافی ہوتی ہے۔ لیکن مالی معاملات میں بعض اوقات اس کو محدود طور پر قبول کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا جائے گا لیکن اگر معاملہ عائلی نوعیت کا ہو جیسے رضاعت یا نسب کے مسائل تو عورتوں کی سنی سنائی شہادت کو بعض اوقات تسلیم کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان معاملات میں براہِ راست مشاہدہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام شافعی نے کہا ہے کہ شہادت بالتسامع کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو لیکن حدود اور قصاص میں اس کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی وضاحت کی ہے کہ شہادت بالتسامع کو حدود اور قصاص میں قبول نہیں کیا جائے

گا لیکن مالی اور عائلی معاملات میں بعض اوقات اس کو تسلیم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں شہادت بالتسامع کا تعارف اور اہمیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اسلامی قانون شہادت میں اس اصول کو عام طور پر قبول نہیں کیا گیا کیونکہ یہ براہِ راست علم پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ غیر یقینی ذرائع پر قائم ہوتی ہے۔ تاہم بعض معاملات جیسے مالی اور عائلی مسائل میں اس کو محدود طور پر تسلیم کیا گیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک نازک حیثیت رکھتا ہے اور اس کے نفاذ میں عدالت کو نہایت احتیاط برتنی پڑتی ہے۔

قرآن و سنت میں شہادت بالتسامع کی بنیاد

شہادت بالتسامع یعنی سنی سنائی گواہی کے بارے میں قرآن و سنت نے براہِ راست شہادت اور علم پر مبنی گواہی کو اصل قرار دیا ہے۔ قرآنِ مجید نے فرمایا: وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا (یوسف: 81، دارالسلام قرآن مجید، ص 241)۔ اس آیت نے واضح کیا کہ شہادت صرف اسی چیز پر دی جائے جس کا براہِ راست علم اور یقین ہو۔ اس نص کی بنیاد پر فقہائے اسلام نے کہا کہ شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں

کیا جائے گا کیونکہ یہ براہِ راست علم پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ غیر یقینی ذرائع پر قائم ہوتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے بھی شہادت کے بارے میں فرمایا: ألا أخبرکم بخیر الشهداء؟ الذي یأتي بشهادته قبل أن یُسألها (صحیح مسلم، کتاب الأقضیۃ، ج 5، ص 134، دارالسلام)۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بہترین گواہ وہ ہے جو براہِ راست اپنی شہادت پیش کرے اور سچائی کے ساتھ بیان کرے۔ فقہائے اسلام نے اس روایت کی بنیاد پر کہا کہ سنی سنائی بات پر گواہی دینا اصل شہادت کے معیار پر پورا نہیں اترتا کیونکہ اس میں براہِ راست علم اور یقین شامل نہیں ہوتا۔

فقہائے اسلام نے وضاحت کی ہے کہ قرآن و سنت کی نصوص شہادت بالتسامع کو براہِ راست تسلیم نہیں کرتیں بلکہ شہادت کو علم اور یقین پر قائم کرنے کی تعلیم دیتی ہیں۔ تاہم بعض معاملات جیسے نسب، رضاعت یا عائلی مسائل میں جہاں براہِ راست مشاہدہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا وہاں سنی سنائی شہادت کو محدود طور پر تسلیم کیا گیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ یوں قرآن و سنت

کی بنیادیہ ظاہر کرتی ہے کہ شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا گیا لیکن بعض مخصوص معاملات میں اس کو محدود طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔

فقہائے اسلام کے نزدیک شہادت بالتسامع کے اصول

فقہائے اسلام نے شہادت بالتسامع یعنی سنی سنائی گواہی کے اصول کو نہایت احتیاط کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ یہ براہِ راست علم اور مشاہدے پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ غیر یقینی ذرائع سے منتقل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے فقہائے اسلام نے عمومی طور پر اس کو ناقابلِ قبول قرار دیا ہے لیکن بعض مخصوص معاملات میں محدود طور پر اس کو تسلیم کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شہادت بالتسامع کو حدود اور قصاص کے مقدمات میں بالکل قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت اور ناقابلِ تلافی ہوتی ہے لیکن مالی معاملات میں بعض اوقات اس کو محدود طور پر قبول کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا جائے گا لیکن اگر معاملہ نسب یا رضاعت جیسا ہو تو عورتوں کی سنی سنائی شہادت کو بعض اوقات تسلیم کیا جا سکتا

ہے کیونکہ ان معاملات میں براہِ راست مشاہدہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکربیروت)۔ امام شافعی کے نزدیک شہادت بالتسامع کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو لیکن حدود اور قصاص میں اس کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکربیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی وضاحت کی ہے کہ شہادت بالتسامع کو حدود اور قصاص میں قبول نہیں کیا جائے گا لیکن مالی اور عائلی معاملات میں بعض اوقات اس کو تسلیم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں فقہائے اسلام کے نزدیک شہادت بالتسامع کے اصول یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اسلامی قانون شہادت میں اس کو عام طور پر ناقابلِ قبول قرار دیا گیا ہے لیکن بعض مخصوص معاملات میں محدود طور پر تسلیم کیا گیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

مالی معاملات میں شہادت بالتسامع

فقہائے اسلام نے مالی معاملات میں شہادت بالتسامع کو نہایت محدود دائرے میں تسلیم کیا ہے کیونکہ یہ معاملات براہِ راست لوگوں کے حقوق اور اموال سے تعلق رکھتے ہیں۔ قرآنِ مجید نے مالی معاملات میں گواہی کو لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ (البقرۃ: 282، دارالسلام قرآن مجید، ص 145)۔ اس آیت نے واضح کیا کہ مالی معاملات میں گواہوں کی موجودگی لازمی ہے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو۔ فقہائے اسلام نے اس نص کی بنیاد پر کہا کہ شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا جائے گا لیکن اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو تو بعض اوقات اس کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مالی معاملات میں شہادت بالتسامع کو محدود طور پر قبول کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو۔ انہوں نے وضاحت کی ہے کہ اگر دوسرا گواہ محض سنی سنائی بات پر گواہی دے رہا ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی بلکہ لازمی ہے کہ وہ اصل گواہ کی شہادت

کو براہِ راست سن چکا ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے کہا ہے کہ مالی معاملات میں شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا جائے گا لیکن اگر معاملہ نسب یا رضاعت سے متعلق ہو اور براہِ راست مشاہدہ ممکن نہ ہو تو عورتوں کی سنی سنائی شہادت کو بعض اوقات تسلیم کیا جا سکتا ہے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ مالی معاملات میں شہادت بالتسامع کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو لیکن حدود اور قصاص میں اس کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی کہا ہے کہ مالی معاملات میں شہادت بالتسامع کو بعض اوقات تسلیم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں مالی معاملات میں شہادت بالتسامع کا مقصد یہ ہے کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے لیکن اس کے لیے لازمی ہے کہ عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت

معتبر ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک نازک حیثیت رکھتا ہے اور اس کے نفاذ میں عدالت کو نہایت احتیاط برتنی پڑتی ہے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

عائلی معاملات میں شہادت بالتسامع

فقہائے اسلام نے عائلی معاملات جیسے نکاح، طلاق، رضاعت اور نسب کے مسائل میں شہادت بالتسامع کو بعض اوقات محدود طور پر تسلیم کیا ہے کیونکہ ان معاملات میں براہِ راست مشاہدہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ قرآنِ مجید نے نکاح اور طلاق کے معاملات میں گواہوں کی موجودگی کو لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: 2، دارالسلام قرآن مجید، ص 572)۔ اس نص کی بنیاد پر فقہائے اسلام نے کہا کہ اصل گواہ کی موجودگی ضروری ہے لیکن اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے اور دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو براہِ راست سن چکا ہو تو بعض اوقات اس کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح اور طلاق کے معاملات میں شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا جائے گا لیکن اگر معاملہ نسب یا رضاعت سے متعلق ہو اور براہِ راست مشاہدہ ممکن نہ ہو تو عورتوں کی سنی سنائی شہادت کو بعض اوقات تسلیم کیا جا

سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی دہلی)۔ امام مالک نے وضاحت کی ہے کہ عائلی معاملات میں شہادت بالتسامع کو بعض اوقات تسلیم کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان معاملات میں براہِ راست مشاہدہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا اور عورتوں کی شہادت کو ان معاملات میں معتبر قرار دیا گیا ہے (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکربیروت)۔ امام شافعی نے کہا ہے کہ عائلی معاملات میں شہادت بالتسامع کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو لیکن حدود اور قصاص میں اس کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکربیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی وضاحت کی ہے کہ عائلی معاملات میں شہادت بالتسامع کو بعض اوقات تسلیم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں عائلی معاملات میں شہادت بالتسامع کا مقصدیہ ہے کہ اگر اصل گواہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو دوسرا گواہ اس کی دی ہوئی شہادت کو عدالت میں پیش کرے لیکن اس کے لیے لازمی ہے کہ عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت

معتبر ہو۔ یہ اصول اسلامی قانون میں ایک نازک حیثیت رکھتا ہے اور اس کے نفاذ میں عدالت کو نہایت احتیاط برتنی پڑتی ہے تاکہ نکاح، طلاق، رضاعت اور نسب جیسے معاملات میں عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

حدود و قصاص میں شہادت بالتسامع

فقہائے اسلام نے حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت بالتسامع کو بالکل ناقابلِ قبول قرار دیا ہے کیونکہ یہ معاملات انسانی جان اور عزت سے براہِ راست تعلق رکھتے ہیں اور ان میں سزا انتہائی سخت اور ناقابلِ تلافی ہوتی ہے۔ قرآنِ مجید نے زنا کے مقدمے میں چار گواہوں کی شرط رکھی ہے اور فرمایا: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: 4، دارالسلام قرآن مجید، ص 350)۔ اس نص نے واضح کیا کہ حدود کے مقدمات میں گواہی براہِ راست مشاہدے اور یقین پر قائم ہونی چاہیے نہ کہ سنی سنائی بات پر۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت بالتسامع کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سزا ناقابلِ تلافی ہے اور کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا دینا عدل کے خلاف ہے (الہدایہ، ج 2، ص 345، مطبع مجتبائی

دہلی)۔ امام مالک نے بھی وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت بالتسامع کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ براہِ راست علم پر مبنی نہیں ہوتی اور عدالت کو اس پر اعتماد نہیں ہو سکتا (الموطأ، ج 2، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام شافعی نے کہا ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت بالتسامع کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ غیر یقینی ذرائع پر قائم ہوتی ہے اور اس سے عدل قائم نہیں رہ سکتا (کتاب الام، ج 4، ص 178، دارالفکر بیروت)۔ امام احمد بن حنبل نے بھی وضاحت کی ہے کہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت بالتسامع کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ براہِ راست علم پر مبنی نہیں ہوتی اور عدالت کو اس پر اعتماد نہیں ہو سکتا (مسائل الامام احمد، ج 1، ص 233، دارالکتب العلمیۃ)۔

یوں حدود اور قصاص کے مقدمات میں شہادت بالتسامع کا اصول یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی قانون شہادت میں اس کو بالکل ناقابلِ قبول قرار دیا گیا ہے تاکہ کسی بے گناہ کو غلط الزام کی بنیاد پر سزا نہ دی جائے۔ یہ اصول اسلامی قانون میں عدل کے قیام کے لیے نہایت اہم ہے اور اس کے بغیر انصاف ممکن نہیں۔

فقہی مکاتبِ فکر کا تقابلی جائزہ

شہادت بالتسامع کے بارے میں فقہی مکاتبِ فکر نے مختلف آراء پیش کی ہیں اور ان کے تقابلی مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سب نے اس اصول کو عمومی طور پر ناقابلِ قبول قرار دیا ہے لیکن بعض مخصوص معاملات میں محدود طور پر تسلیم کیا ہے۔ فقہ حنفی کے نزدیک شہادت بالتسامع کو حدود اور قصاص کے مقدمات میں بالکل قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سزا ناقابلِ تلافی ہے لیکن مالی معاملات میں بعض اوقات اس کو محدود طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو۔ فقہ مالکی نے وضاحت کی ہے کہ شہادت بالتسامع کو عام طور پر قبول نہیں کیا جائے گا لیکن نسب اور رضاعت جیسے معاملات میں عورتوں کی سنی سنائی شہادت کو بعض اوقات تسلیم کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان معاملات میں براہِ راست مشاہدہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ فقہ شافعی کے نزدیک شہادت بالتسامع کو صرف اس وقت قبول کیا جائے گا جب عدالت کو اس پر مکمل اعتماد ہو اور اصل گواہ کی شہادت دستیاب نہ ہو لیکن حدود اور قصاص میں اس کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا۔ فقہ حنبلی نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے کہ

شہادت بالتسامع کو حدود اور قصاص میں تسلیم نہیں کیا جائے گا لیکن مالی اور عائلی معاملات میں بعض اوقات اس کو محدود طور پر قبول کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عدالت کو اس پر اعتماد ہو۔ اس تقابلی جائزے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام فقہی مکاتبِ فکر نے شہادت بالتسامع کو عمومی طور پر ناقابلِ قبول قرار دیا ہے لیکن بعض مخصوص معاملات میں اس کو محدود طور پر تسلیم کیا ہے تاکہ عدل قائم رہے اور کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

پاکستانی قانون میں شہادت بالتسامع کی حیثیت

پاکستانی قانون نے فقہائے اسلام کے اصولوں کو بنیاد بنا کر شہادت بالتسامع کو عدالتی نظام میں نہایت محدود دائرے میں تسلیم کیا ہے۔ قانون شہادت آرڈیننس 1984ء کے تحت عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ صرف معتبر اور قابلِ اعتماد شہادت کو قبول کرے اور سنی سنائی بات پر مبنی شہادت کو عمومی طور پر ناقابلِ قبول قرار دیا گیا ہے۔ عدالت اس بات کو لازمی قرار دیتی ہے کہ گواہ براہِ راست علم اور مشاہدے پر مبنی شہادت پیش کرے تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو۔

مالی اور عائلی معاملات میں بعض اوقات شہادت بالتسامع کو محدود طور پر تسلیم کیا گیا ہے، مثلاً نسب یا رضاعت کے مسائل میں جہاں براہِ راست مشاہدہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ لیکن حدود اور قصاص کے مقدمات میں اس اصول کو بالکل ناقابلِ قبول قرار دیا گیا ہے کیونکہ ان میں سزا انتہائی سخت اور ناقابلِ تلافی ہوتی ہے۔ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گواہ کی عدالت کو پرکھے اور اگر وہ فسق و فجور میں مبتلا ہو تو اس کی شہادت قبول نہ کرے۔

یوں پاکستانی قانون میں شہادت بالتسامع کی حیثیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سنی سنائی بات پر مبنی شہادت کو عمومی طور پر رد کرے اور صرف ان معاملات میں محدود طور پر قبول کرے جہاں براہِ راست مشاہدہ ممکن نہ ہو۔ یہ اصول عدل کے قیام کے لیے نہایت اہم ہے اور اس کے بغیر انصاف ممکن نہیں۔

خاتمہ

اس کتاب شرعیہ و قانون میں اسلامی فقہ اور پاکستانی عدالتی نظام کے مختلف پہلوؤں کو تحقیقی اور منظم انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ جرم کے قانون، عائلی قانون اور اسلامی قانون شہادت کے ابواب میں قرآن و سنت کی نصوص، فقہائے اسلام کی آراء اور پاکستانی قانون کی دفعات کو تقابلی مطالعے کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلامی قانون کا مقصد عدل قائم کرنا، انسانی حقوق کا تحفظ کرنا اور معاشرتی اعتماد کو مضبوط بنانا ہے۔ پاکستانی قانون نے فقہائے اسلام کے اصولوں کو بنیاد بنا کر عدالتی نظام میں ان کو شامل کیا تاکہ کسی کا حق ضائع نہ ہو اور انصاف کے تقاضے پورے ہوں۔ اس کتاب کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی قانون اور پاکستانی قانون دونوں کا بنیادی مقصد عدل کا قیام ہے اور یہ مقصد اس وقت حاصل ہوتا ہے جب شہادت معتبر، قابلِ اعتماد اور براہِ راست علم پر مبنی ہو۔

میں، ایک طالبِ علم کی حیثیت سے، اس کتاب شرعیہ و قانون کو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ میری سعیِ ناچیز اور تمام تر سعی و جستجو ہے، جس کا مقصد اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں کو قرآن و سنت اور فقہائے اسلام کی روشنی میں بیان کرنا

ہے۔ اگر اس میں کوئی کمی یا کوتاہی رہ گئی ہو تو وہ میری علمی کمزوری ہے، اور اگر کوئی فائدہ ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہے۔ میری یہ کاوش فی سبیل اللہ ہے اور میری دعا ہے کہ یہ عمل میری آخرت کے لیے ذخیرۂ خیر ثابت ہو۔

اللّٰهُمَّ اجْعَلْ هٰذِهِ السَّعْيَةَ النَّاقِصَةَ كَامِلَةً بِفَضْلِكَ، وَاجْعَلْهَا لِي وِقَايَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَانْفَعْ بِهَا الْأُمَّةَ، وَاجْعَلْهَا فِي مِيزَانِ حَسَنَاتِي يَوْمَ أَلْقَاكَ، آمِين يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ۔

اے اللہ! اس ناقص کوشش کو اپنے فضل سے کامل بنا دے، اسے میرے لیے دنیا و آخرت میں حفاظت کا ذریعہ بنا، اس کے ذریعے امت کو نفع پہنچا، اور اسے میرے نیکیوں کے پلڑے میں شامل فرما جس دن میں تجھ سے ملاقات کروں۔ آمین اے رب العالمین۔

سعیِ ناچیز و فی سبیل اللہ: مجاہد حسین